Francisco Miró Quesada Cantuarias

Obras Esenciales

I

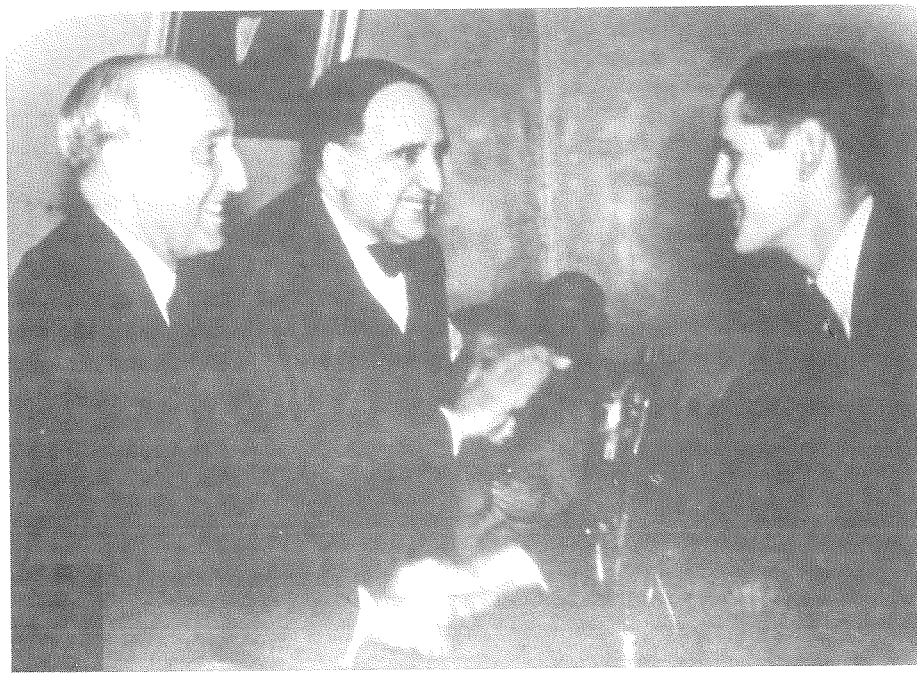
Autoexposiciones y autobiografías intelectuales

•

Sentido del Movimiento Fenomenológico

EDITORIAL UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD RICARDO PALMA · LIMA · MCMLXIX · PERU



Francisco Miró Quesada Cantuarias saluda al Presidente Manuel Prado y Ugarteche en la sesión de Gala de la Sociedad Peruana de Filosofía con motivo de su fundación en 1940. Al centro se halla el Presidente en funciones de la Sociedad Dr. Víctor Andrés Belaunde. Miró Quesada fue elegido Secretario de la Sociedad.

Francisco Miró Quesada Cantuarias

Obras Esenciales

I

Autoexposiciones y autobiografías intelectuales

•

Sentido del Movimiento Fenomenológico

UNIVERSIDAD RICARDO PALMA
EDITORIAL UNIVERSITARIA
Lima / Perú
2007

Primera edición, diciembre del 2007

Cubierta: AVA Diseños

Obras esenciales. Tomo 1° *Autoexposiciones y autobiografías intelectuales. Sentido del movimiento fenomenológico*

© Francisco Miró Quesada Cantuarias

© 2007, Universidad Ricardo Palma/
Editorial Universitaria, Av. Benavides 5440,
Lima 33, Perú. Telefax 2753070 y Tlf. 2750450,
Anexo 284. E-mail editorial@urp.edu.pe

Derechos reservados

ISBN 978-9972-236-39-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca
Nacional del Perú N° 2008-05353

Prohibida la reproducción de es te libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú / *Printed in Peru*

ÍNDICE

Palabras liminares del Sr. Rector de la Universidad Ricardo Palma, Dr. Iván Rodríguez Chávez 9

Prólogo General de David Sobrevilla 11
Bibliografía general de Francisco Miró Quesada Cantuarias 37
Cronología 59
Prólogo filológico general 65

AUTOEXPOSICIONES Y AUTOBIOGRAFÍAS INTELECTUALES

Prólogo de David Sobrevilla 71

Nota filológica 87

Esbozo de mi posición filosófica (1953) 89
La filosofía como actividad racional (1986) 95
Autobiografía intelectual (1991) 105
Autobiografía filosófica (1994 ó 1995) 115

SENTIDO DEL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

Prólogo de David Sobrevilla 131

Nota filológica 145

Sentido del Movimiento Fenomenológico (1941) 147

Anexo
Husserl, precursor de la revolución lógica (1993) 313

PALABRAS LIMINARES

La publicación de las *Obras esenciales* del filósofo peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias, que inicia la Universidad Ricardo Palma y que continuarán otras universidades del país, es el tributo que ofrecemos a una personalidad cuyo reconocimiento internacional nos enorgullece profundamente.

La actividad del filósofo está vinculada al intermitente debate de las ideas, a la búsqueda de explicaciones del devenir del hombre. Por eso, el filósofo desempeña un papel fundamental en la vida contemporánea, pues, sirve de vigía a la razón, al espíritu que cautela la pasión por el humanismo. El filósofo está llamado a integrar al hombre, a darle sentido a sus actos dispersos, erráticos. El filósofo nos asiste más con la sabiduría que con el conocimiento a establecer el justo medio de la experiencia humana.

La actividad que ha desarrollado Francisco Miró Quesada Cantuarias ha sido entre otras la de preservar el horizonte ético del hombre peruano, de indagar por sus problemas y soluciones. Un filósofo que en el momento dado ha intervenido en la vida pública de su país para demostrar que los filósofos no son hombres de gabinete sino que también saben enfrentar la realidad, como cualquier ciudadano.

El estudio, la reflexión, la acción cívica, la cátedra, su incesante actividad periodística legan una obra amplia, profunda y llena de sugerencias para las generaciones venideras.

Queremos rendir homenaje a una vida longeva dedicada a los valores supremos de la naturaleza del hombre, como un reto al tiempo y a la contingencia humana.

Iván Rodríguez Chávez
Rector
de la Universidad Ricardo Palma y
Presidente de la Asamblea Nacional de Rectores

PRÓLOGO GENERAL

I

La personalidad multifacética de Francisco Miró Quesada Cantuarias

Existe un acuerdo casi general en torno a que Francisco Miró Quesada Cantuarias es el mayor filósofo que el Perú ha producido, y un amplio consenso sobre que es al mismo tiempo uno de los más importantes filósofos latinoamericanos del siglo XX. Muestran lo primero su enorme bibliografía, el papel decisivo que ha jugado para "normalizar" (F. Romero) el ejercicio de la filosofía en el Perú y los numerosos reconocimientos que ha recibido en los Congresos Nacionales e Internacionales de filosofía realizados en nuestro país. Y documentan lo segundo la amplia recepción de su obra en las historias de la filosofía en América Latina, en *Diccionarios de Filosofía* como el de José Ferrater Mora o la *Enciclopedia de obras de filosofía* de Franco Volpi, o la circunstancia de que entre 1993 y 1998 haya sido Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP).

Pero la significación de Miró Quesada desborda en mucho la de su producción filosófica. Ha sido docente durante más de treinta años en la Universidad de San Marcos (entre 1939 y 1970) y luego ha enseñado en las Universidades de Lima, Cayetano Heredia y Ricardo Palma, entre otras, en el Perú. Ha sido periodista desde que a los 17 años, en 1935, entró a trabajar como redactor en el periódico de su familia, *El Comercio*, y luego, desde 1953, ha dirigido por muchos años el Suplemento Cultural, "El Dominical", del mismo diario. Como periodista se ha ocupado sobre todo de realizar divulgación filosófica y científica, dedicándose a difundir temas actuales como los fundamentos filosóficos de la cibernética, la teoría de las supercuerdas o la geometría fractal. Incursionó en la política inscribiéndose como miembro

del partido "Acción Popular", del que llegó a ser su ideólogo, Ministro de Educación durante parte (1963-64) del primer gobierno del Presidente constitucional Fernando Belaunde Terry, Embajador miembro de la misión del Perú ante las Naciones Unidas (1964-65) y Embajador del Perú en Francia (entre 1965 y 1968). En 1976 renunció al partido "Acción Popular". Luego fue asesor informal del gobierno del general Francisco Morales Bermúdez que en 1980 retiró a la Fuerza Armada a sus cuarteles viabilizando así la restauración de la democracia en el Perú.

Los distintos relatos autobiográficos que ha escrito el autor muestran la extraordinaria influencia que sobre él ejerció su padre Oscar Miró Quesada de la Guerra (1884-1981). Este, que había estudiado derecho y llegó a ser profesor universitario sanmarquino de derecho penal y criminalística, se apartó de la docencia universitaria luego que, en 1927-29, realizara un viaje a Europa dedicándose después sobre todo a la divulgación científica a través de *El Comercio* –sin embargo llegó a escribir algunas obras de carácter filosófico como *El número y la realidad* (1944), *El problema de la libertad y la ciencia* (1945, en colaboración con su hijo Francisco Miró Quesada Cantuarias) y *La renovación de la estética por el toreo* (1953). Era una persona extraordinariamente versada, agnóstica y tolerante. Su muerte en 1981 sumió a su hijo Francisco en una profunda depresión. Sobre el autor también tuvo una enorme influencia en el entorno familiar su hermano mayor el médico oncólogo Oscar ("Kuki") Miró Quesada Cantuarias. A su madre la había perdido muy temprano –en 1929.

Por algunos testimonios que hemos recibido, en su juventud era el futuro filósofo muy tímido y de habla entrecortada, pero con los años desarrolló una personalidad muy segura, abierta, con un gran sentido del humor y con una visión muy humana y positiva de la vida. De él ha escrito el eminente historiador peruano Jorge Basadre que uno de los elementos más admirables de su personalidad es "el hondo sentido humano, el optimismo constructivo, la ausencia de ligazón con la falsía, la pequeñez y la envidia criollos, la bondad. Al fin y al cabo, de la bondad están compuestos los frutos más sabrosos de la tierra"[1]. En un poema que le dedicó José María Arguedas daba testimonio de que tenía un corazón de niño, de oro, de fierro y de paloma, y que con

[1] Jorge Basadre, "Francisco Miró Quesada C.", en: *El Comercio.* Lima, 21 de diciembre de 1978: 2.

él haría revivir a los hombres de sangre congelada en el Perú, levantaría a los que lo aman y ahuyentaría a los malos[2]. Y el gran lógico brasileño Newton Da Costa escribía que si le preguntasen quién es Francisco Miró Quesada respondería que es un mago eternamente joven, enamorado de la razón; y para corroborarlo contaba que muchas de las resistencias que despertaba una nueva forma de lógica que él había desarrollado desaparecieron como por encanto, cuando pasó a emplear la denominación que Miró Quesada le sugirió para la misma: "lógica paraconsistente"[3].

Probablemente la experiencia más valiosa para el filósofo peruano sea la del amor, al que entiende como hacer feliz a la persona amada, encontrando que si se es correspondido no implica un sacrificio. Revela que esta concepción le fue sugerida por la frase de Leibniz "La felicidad del amante es la felicidad del amado", halla en ella una proyección del principio de simetría que según él mismo regula tanto el mundo de las acciones físicas como el de las humanas, y que son casos particulares suyos la relación hombre-mujer, la de padres a hijos y la de los amigos[4]. Amigos muy próximos del autor han sido o lo son, entre otros, José María Arguedas, Carlos Cueto Fernandini, Luis Felipe Alarco, Domingo García Belaunde y Augusto Ferrero Costa. En algunas oportunidades la amistad lo que ha llevado a eventuales exageraciones.

Otra experiencia que le es fundamental es la del saber. A este respecto defiende a Francis Bacon de la acusación que a menudo se le hace de haber tenido una concepción estrecha y egoísta al haber escrito que "saber es poder". Tomando en cuenta no solo la *Instauratio Magna* y el *Novum Organum* baconianos sino además y sobre todo su *Utopía,* cree que se lo puede reivindicar como un defensor de la idea de que el saber es en efecto poder; pero para hacer el bien de los demás y para mejorar el mundo[5]. En este sentido, Miró Quesada está en contra de toda visión catastrofista que atribuya a la ciencia y a la técnica

---

[2] V. el poema en: David Sobrevilla/Domingo García Belaunde, *Lógica, Razón y Humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias. Libro de Homenaje por sus 70 años.* Lima: Universidad de Lima, 1991: V.

[3] "La filosofía de la lógica de Francisco Miró Quesada Cantuarias", en: *Lógica, Razón y Humanismo*: 69-70.

[4] V. la larga entrevista realizada por Héctor López Martínez y Hugo Guerra Arteaga con el autor *Filósofo y periodista. Francisco Miró Quesada C.* Lima: El Comercio, 2001: 63, 91, 77.

[5] *Filósofo y periodista*: 62-63.

modernas y contemporáneas tener un efecto maléfico en el mundo actual. Piensa que, antes bien, ellas han contribuido a mejorar y a humanizar el mundo –aunque no niega que el mal uso de la técnica pueda provocar paradojas praxiológicas: retrocesos producidos por antinomias prácticas que, así como se pueden superar las antinomias teóricas, se pueden resolver mediante reajustes oportunos[6].

Finalmente, una tercera experiencia que le parece a Miró Quesada fundamental es la de la patria a la que a partir de un cierto momento remplazó por la de la humanidad –como también había hecho antes otro eminente intelectual peruano, don Manuel González Prada. En su primer libro, *Curso de Moral* (1940), Miró Quesada hablaba de valores autísticos o de la persona, y de valores heterísticos o en relación al Otro. Entre estos últimos mencionaba como los más altos los de la patria, la humanidad y Dios, situando al primero por encima de los otros dos debido a que representa la experiencia más concreta y la menos abstracta. Posteriormente ha colocado al valor de la humanidad en un puesto más alto señalando que la meta misma de la historia es la humanización del mundo. Agrega que este punto de vista no es incompatible con el místico, pues las grandes religiones –sobre todo el cristianismo– poseen la misma meta, que encuentra que no es de carácter trascendente. Piensa que la humanización del mundo se puede lograr mediante un desarrollo racional de la historia, evitando las prepotencias y abusos de las personas y pueblos más poderosos frente a los más débiles[7].

En cuanto a la experiencia de Dios, Miró Quesada ha hecho una evolución considerable, que se refleja bien en sus textos "Esbozo de mi posición filosófica" (1953)[8], "Tres momentos y un epílogo" (1954)[9] y "Racionalismo

---

6 V. su comentario al libro de Iván Illich *Retooling Society.* Cuernava, CIDOC, Doc. 1/V, 73/27, 1973: 1-55.

7 *Filósofo y periodista*: 61.

8 Fue publicada originalmente en: *Southern Philosopher.* North Carolina: University of North Carolina, 1953; vol. 2: 2-5.

9 En su Prólogo al libro de Jorge Guillermo Llosa *Figuras y Motivos de Filosofía Contemporánea* (Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1960: 4), Miró Quesada señalaba que este texto lo escribió en Panamá en 1958. Fue publicado originalmente recién en 1993 en la *Revista Teologica Limensis.* Lima, vol. 27, N° 2, mayo-agosto de 1993: 282-316. Ha sido publicado con notables alteraciones en su parte final en: *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía.* Lima: Universidad de Lima, 2003: 119-134.

y misticismo" (1961)[10]. En el "Esbozo" designaba su posición como la de un "ateísmo nostálgico": era un "ateismo", porque concluía que Dios no existe; y era "nostálgico", porque sin embargo deseaba que existiera. En "Tres momentos" amplió la noción del ateísta, entendiendo que presenta tres variedades: la del ateísta rebelde, que no admite la existencia de Dios, negándose a aceptar que exista un poder superior al suyo; la del ateísta pragmático, que niega la existencia de Dios pero sin esgrimir ninguna razón de peso en contra y queriendo sólo sentirse libre; y la del ateísta auténtico, que rechaza la existencia de Dios porque le repele el mal en el mundo. Es fácil ver que en este texto posterior, el ateísmo auténtico es el equivalente del ateísmo nostálgico del escrito anterior. En la versión original de "Tres momentos", el ateísta auténtico tenía tres opciones: convertirse, suicidarse o lograr la vida eterna en el reino del hombre. Por razones que Miró Quesada ofrece, pero que no podemos reproducir aquí, sostiene que lo ideal sería la conversión, pero que ello chocaría contra la naturaleza constitutiva del ateo, que solo acepta la evidencia como el único criterio de decisión. En consecuencia, el verdadero ateo no puede creer en Dios. No obstante, en la versión que recientemente ha publicado Miró Quesada de "Tres momentos" (2003), su posición varía considerablemente en el Epílogo que ha abreviado en forma drástica. Sucede que en el ínterin el autor había escrito el texto "Racionalismo y misticismo: Una pugna con final inesperado. Jugando ajedrez conmigo mismo" en el que la oposición entre el racionalismo del escéptico auténtico y la postura del místico se diluye, porque Miró Quesada sostiene que ambos tienen una meta común: el reconocimiento del Otro. La única diferencia entre ellos parece consistir en que el racionalista lucha abiertamente por llegar a dicho reconocimiento, mientras el místico lo hace en su mera intimidad. Pero se trata, otra vez, de una oposición aparente, pues lo que sucede es que, en tanto que el racionalista se enfrenta a las causas objetivas del sufrimiento, el místico lo hace a las subjetivas: a la falta de amor en el mundo, a la ausencia del amor a Dios que es el amor a los seres humanos. Existiría por lo tanto una complementariedad entre sus esfuerzos. Debido a ello, al final de la pugna entre el racionalista y el místico ambos se dan la mano, se miran a los ojos y tomados del brazo siguen por el mismo camino. De allí que en el nuevo Epílogo a "Tres momentos" (2003) Miró Quesada termine el texto sorprendentemente –para quien

[10] El texto ha sido incorporado al libro reciente de Miró Quesada *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía*: 141-154.

recuerde su "ateísmo nostálgico" de 1953- sosteniendo que el espectáculo de lo sufrido empozado en el alma (Vallejo) lleva al ateo a liberarse luchando, al lado de todos los hombres de buena voluntad, "para que el mundo sea cada vez más cristiano" (*El hombre, el mundo, el destino*: 134).

La enseñanza de Miró Quesada de la lógica en general y de la jurídica en particular produjo en el Perú un gran interés por estas disciplinas. La primera pasó a dictarse en las Universidades (y por un tiempo en los colegios), y la segunda ha dado lugar a publicaciones autónomas de las de Miró Quesada sobre lógica jurídica por parte de otros autores. Menor ha sido el efecto de la docencia del filósofo peruano en otros campos. De hecho, en parte por la abundante actividad del autor en otras áreas (el periodismo, la política, la diplomacia) y por su gran respeto a la libertad de sus alumnos, no ha llegado a crear un núcleo estable de discípulos o lo que pudiera denominarse como una escuela propia.

Por razones más o menos obvias aquí no nos podemos ocupar en detalle de todas las dimensiones de la obra de Francisco Miró Quesada Cantuarias sino que nos restringiremos a su producción filosófica. Las entrevistas realizadas por Héctor López Martínez y Hugo Guerra Arteaga con el título de *Filósofo y periodista. Francisco Miró Quesada C.* (Lima: El Comercio, 2001) pueden servir para introducirse a los diversos aspectos de su labor en estos otros campos.

II

Rasgos biográficos y etapas de la obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias

¿Qué ambiente filosófico existía en el Perú cuando en 1936 ingresó el autor a la Universidad Católica del Perú y luego en 1938 se trasladó a la Universidad de San Marcos?, ¿cuáles eran los aires filosóficos que se respiraba por entonces en América Latina?

En la Universidad Católica existía un ambiente claramente tomista y las figuras principales eran: Mario Alzamora Valdés, quien en 1934 se había

graduado con una tesis crítica sobre *El Marxismo filosófico* y ese mismo año había empezado a enseñar allí; el P. Luis Lituma, quien luego llegó a ser monseñor; y Alberto Wagner de Reyna, quien era católico pero tenía una formación fenomenológica y debe haber vuelto al Perú desde Alemania justo en 1936[11]. Miró Quesada no debe haberse sentido muy a gusto en este ambiente. En 1938 se trasladó a la Universidad de San Marcos

Por entonces el ambiente filosófico sanmarquino estaba todavía claramente dominado por el movimiento de ideas al que Augusto Salazar Bondy ha dominado la "reacción espiritualista", y comenzaba a estar penetrado por los discursos más nutridos por las preocupaciones materiales de los movimientos socialistas de fines de los años veinte e inicios de los años treinta.

El movimiento de la "reacción espiritualista" obró en contra de la preponderancia del positivismo que se había enseñoreado en el Perú aproximadamente entre 1880 y 1900. Dicha reacción comprende la de una filosofía de cuño bergsoniano cultivada por filósofos como Alejandro Deustua (1849-1945) y Mariano Iberico (1893-1974), y la del "arielismo" que fue liderado en el Perú por el historiador conservador José de la Riva-Agüero y Osma y animado por una serie de figuras entre las que destacan las del filósofo, político y diplomático Víctor Andrés Belaunde (1883-1966), el psiquiatra Honorio Delgado y Oscar Miró Quesada de la Guerra, el padre de nuestro autor. El positivismo había sido tan fuerte en el Perú que casi todos estos autores fueron en sus inicios positivistas y solo después experimentaron una conversión "idealista" orientada por las figuras del filósofo francés Henri Bergson y por el eminente escritor uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), autor del célebre libro *Ariel* (1900).

Francisco Miró Quesada Cantuarias conoció o estuvo expuesto a la influencia de casi todas estas figuras. Aunque el patriarca de la filosofía peruana, Alejandro O. Deustua, no le enseñó, lo denominaba su "nieto filosófico", por haber tenido una relación especialmente próxima con su padre don Oscar Miró Quesada de la Guerra[12]. En cambio Iberico sí fue profesor suyo

---

[11] V. con respecto al desarrollo de la filosofía en la Universidad Católica del Perú nuestro texto en: David Sobrevilla, *La filosofía contemporánea en el Perú.* Lima: Carlos Matta, 1996: 317 ss.

[12] *Filósofo y periodista*: 127.

y por él conservó nuestro autor una reverencia de por vida viéndolo como un gran paradigma de lo que denomina una "filosofía literaria"[13]. También guardó una gran admiración por la obra del psiquiatra Honorio Delgado, parte de la cual creía que era de filosofía auténtica[14]. Asimismo estuvo muy cercano de Víctor Andrés Belaunde cuya visión cristiana de la vida juzga que estuvo permeada por una actitud racionalista[15]. De la enorme influencia de las ideas de su propio padre sobre el autor ya hemos hablado. Quizás sea bueno agregar que siendo un incrédulo, Oscar Miró Quesada sentía una enorme atracción por la ciencia, que supo comunicar a su hijo.

Por otro lado los años finales de la década del veinte y los del treinta muestran la clara llegada a San Marcos de ideas socialistas. Fueron los años terminales del gobierno del "oncenio" de Leguía (1919-1930), los finales de José Carlos Mariátegui luego de su regreso al Perú (1923-1930), los años aurorales del aprismo y del Partido Socialista (transformado luego de la muerte de Mariátegui en Partido Comunista del Perú), ambos influenciados en muy diversa manera por ideas marxistas. Curiosamente en nuestro autor hay muy pocas menciones a estas ideas en sus recuerdos de sus años de estudio en San Marcos y solo mucho después se decantaría una clara influencia de las ideas marxistas en el ideal de la sociedad sin clases que aparece en sus escritos políticos.

En el resto de la América Latina el curso de las ideas filosóficas fue bastante parecido: un predominio finisecular del positivismo, una reacción idealista a principios de siglo orientada por Bergson y Rodó, y luego una importancia creciente de las ideas socialistas procedentes de la Revolución mexicana de 1910 y de la Revolución Rusa de 1917.

Es bueno añadir que el propio Francisco Miró Quesada Cantuarias cree ver en el desarrollo de la filosofía latinoamericana del siglo XX la acción de cuatro generaciones: la primera es la de los "patriarcas" o "fundadores" de la

---

13 "Filosofía rigurosa y filosofía literaria", en: *Alpha.* Barranco, Año II, N° 5, enero-feb. marzo de 1966: 1-5.

14 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.* México: FCE, 1974: 185.

15 V. su presentación a la antología de textos de V.A. Belaunde, en: *El Dominical* de *El Comercio.* Lima, 5 de agosto de 2007: 2-3.

filosofía latinoamericana –fundadores de una filosofía genuinamente creadora y no meramente repetidora–, luego la de los "forjadores" de la filosofía latinoamericana, después la tercera generación que es la "técnica", y por último la cuarta generación y provisoriamente la última de este siglo[16]. Los "fundadores" del filosofar latinoamericano habrían echado los cimientos del pensamiento filosófico en países que carecían totalmente de tradición filosófica y que, cuando tenían alguna, por exigua que fuera, estaban comprometidos por la negación positivista de la metafísica. Los "forjadores" de la filosofía latinoamericana lanzaron el proyecto del filosofar latinoamericano. Comenzaron a filosofar sin embargo con una conciencia escindida: con fe en lo que se podía (y debía) hacer filosofía en Latinoamérica, pero por otra parte dudando de sus propias posibilidades ante la filosofía europea.

La tercera generación es aquella a la que pertenece Francisco Miró Quesada Cantuarias y estuvo integrada, entre otros, por figuras como Arturo Ardao (1912), Leopoldo Zea (1912), Luis Villoro (1922), Emilio Uranga, Mario Bunge (1919), Arturo Andrés Roig (1922), Danilo Cruz Vélez (1920), Ernesto Mayz Vallenilla (1925), Carlos Cueto Fernandini (1913), José Russo Delgado (1917). Según el propio Miró Quesada esta generación trató de crear filosofía auténtica, pero se "bifurcó" en su manera de entenderla: parte de ella, la de tendencia "universalista", pensaba que había que seguir cultivando la filosofía occidental, haciendo contribuciones altamente personales y creativas y con un enorme grado de rigor. En cambio, el otro grupo, de tendencia "regionalista", sostenía que hacer filosofía auténtica es filosofar sobre la realidad latinoamericana y tratar de dilucidar en qué consiste el ser latinoamericano. La primera tendencia está representada por filósofos como el argentino Mario Bunge o el colombiano Danilo Cruz Vélez; y la segunda por el mexicano Leopoldo Zea o por el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla. Posteriormente veremos que el propio Francisco Miró Quesada Cantuarias se sintió próximo en un primer momento a la primera tendencia, pero que luego y sin abandonarla se aproximó a la segunda.

---

[16] Para lo anterior V. los libros de Francisco Miró Quesada Cantuarias *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México: FCE, 1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (México: FCE, 1981) y su artículo de síntesis "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVI, 43, 1978: 75-82.

1

Rasgos biográficos

Francisco Miró Quesada Cantuarias nació en Lima el 21 de diciembre de 1918 como hijo de Oscar Miró Quesada de la Guerra y de Josefina Cantuarias. Su padre era uno de los propietarios del influyente diario peruano *El Comercio* y trabajaba como periodista y como profesor de derecho en la Universidad de San Marcos. El pequeño Francisco asistió al Kindergarten del Colegio Belén.

A la edad de ocho años viajó en compañía de sus padres y de su hermano mayor Oscar a Francia, donde fue matriculado en el Pensionat du Sacre Coeur en Passy, cerca de París. Permaneció allí internado ocho meses y luego estuvo en el colegio "Les Campanules" en la región alpina en Saint Gervais les Boins, donde permaneció un año y adquirió una gran afición por el montañismo. Entretanto sus padres viajaban por Europa. Toda la familia regresó a Lima en agosto o setiembre de 1929. Poco después, en noviembre, falleció su madre a causa de una obstrucción intestinal.

En Lima el futuro filósofo reingresó al Colegio Belén y luego pasó al Colegio francés de la Recoleta, donde terminó sus estudios primarios. Los secundarios los hizo en el Colegio italiano Antonio Raimondi.

Refiere el autor tener la impresión de que su padre lo fue orientando para que escogiera la vocación filosófica, pues le fue proporcionando textos de filosofía ya en sus últimos años de la secundaria; así resulta que en cuarto de media ya había leído el *Discurso del Método* de Descartes[17]. En cualquier caso, por entonces quería ser escritor y profesor universitario e ingresó a la Universidad Católica del Perú, pues la de San Marcos había sido cerrada por el Presidente Sánchez Cerro. En segundo de Letras leyó en 1937 el *Ensayo de una moral sin obligación ni sanción* de Jean-Marie Guyau, y luego la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant. Al concluir la lectura de este último libro tuvo la certeza de que deseaba dedicarse a la filosofía, por lo que se la comunicó de inmediato a su padre, quien recibió la noticia muy emo-

[17] *Filósofo y periodista*: 53.

cionado, pero le advirtió que para ser un buen filósofo debía cumplir con una condición imprescindible: poder entender cualquier libro filosófico que se hubiera escrito. Poco después le llegó el primer tomo de los *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y A.N. Whitehead, y como al examinarlo no entendiera nada debido a los simbolismos matemáticos, decidió matricularse en el Departamento de Matemáticas Puras en la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de San Marcos[18].

Entre sus profesores universitarios sanmarquinos recuerda con especial reverencia a Mariano Iberico, con cariño a Julio Chiriboga –con quien leyó la *Crítica de la Razón Pura* de Kant–, y con gratitud a Teodosio Cabada, quien lo introdujo al pensamiento de Toynbee[19].

A inicios de 1938 se graduó de Bachiller en Filosofía en la Universidad Católica del Perú con la tesis *Crítica de la prueba ontológica a través de San Anselmo, Descartes, Spinoza, Leibniz.* Cuenta que, como sostenía que dicha prueba en sus distintas versiones era inválida, su disertación casi no fue aceptada; y que solo se salvó de la desaprobación porque había recordado al defenderla que tampoco Santo Tomás la admitía[20]. En su tesis el graduando objetaba la prueba ontológica en los autores en los que la estudiaba desde un punto de vista fenomenológico[21].

Posteriormente Miró Quesada se trasladó a la Universidad de San Marcos para seguir cursando filosofía y matemáticas, permaneciendo en cambio en la Católica para estudiar derecho. Fue así como el 26 de junio de 1939 se graduó de Doctor en Filosofía por la Universidad de San Marcos con la disertación *Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo sobre la vida sicológica general.*

---

18 Id.: 55-58.

19 Id.: 59-60.

20 "Pensar con Miró Quesada", entrevista hecha por J.F.W. Lora Cam, en: *Cuadernos Americanos. Nueva Época.* México, N° 20, Año IV, Vol. 2, marzo-abril de 1990: 169.

21 V. nuestra exposición y crítica de la tesis en nuestro amplio estudio sobre el desarrollo del pensamiento de Francisco Miró Quesada Cantuarias contenido en nuestro libro *Repensando la tradición nacional.* Lima: Hipatia, 1988-89; vol. 2: 613-614.

De inmediato fue nombrado profesor del curso de Filosofía Contemporánea. En 1940 publicó su primer libro *Curso de Moral* para la educación secundaria, y en octubre del mismo año intervino en la fundación de la Sociedad Peruana de Filosofía siendo elegido como su Secretario General.

En los años siguientes Miró Quesada siguió publicando otras obras, entre ellas su *Lógica* en 1946, una de los primeros tratados sobre el tema en el mundo iberoamericano, lo que le valió que al año siguiente fuera nombrado profesor del curso en San Marcos.

El 8 de febrero de 1947 se casó con Doris Rada Jordán con quien ha tenido tres hijos: Francisco, Eduardo y Diego.

El año 1949 participó en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de la Argentina celebrado en Mendoza con la ponencia "Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales", y además hizo uso de la palabra en la reunión a nombre de los participantes latinoamericanos.

En 1951 publicó una reunión de artículos suyos dedicados al tema de la ontología con el título de *Ensayos I (Ontología)*, y presentó además la ponencia "La lógica del deber ser y su eliminabilidad" al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Lima con ocasión del IV° Centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos. Miró Quesada fue además el Secretario General del Congreso junto con Augusto Salazar Bondy.

Un año después fue becado por la UNESCO para estudiar la formación del profesorado secundario en Europa, publicando como resultado de su gira el folleto *La formación del profesorado secundario en Francia, Italia e Inglaterra.*

En 1953 se graduó en la Universidad de San Marcos de Doctor en Matemáticas con la tesis *Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales*, a la vez que de Bachiller en Derecho con la disertación *Bases y lineamientos de Lógica Jurídica* –que sería publicada en 1956 con el nuevo título de *Problemas fundamentales de Lógica Jurídica.* Al mismo tiempo fue nombrado Director de *El Dominical* o *Suplemento Dominical* de *El Comercio.*

Dos años después fue invitado para enseñar en la Universidad de Bonn, en la que impartió dos cursos en el semestre de invierno de 1955, uno sobre filosofía latinoamericana y otro sobre lógicas no aristotélicas.

El proceso del "deshielo" soviético y la política china de las "cien flores" hicieron que en 1959 un amplio grupo de parlamentarios peruanos y tres periodistas fueran invitados para viajar a Rusia y China. Entre estos últimos uno fue Francisco Miró Quesada Cantuarias que informó del viaje –en el que llegó a conocer a Mao Tse-tung- en artículos en *El Comercio,* que luego amplió a dos volúmenes publicados ese mismo año con el título de *La otra mitad del mundo* (el primero está dedicado a "La Unión Soviética y el segundo a "China comunista"). El libro tuvo un gran éxito de ventas, aunque le valió al autor también algunos ataques de la derecha peruana.

En los años siguientes Miró Quesada se fue interesando cada vez más por la política. En 1960 publicó el folleto *Para una ideología política* y al año siguiente el pequeño libro *Las estructuras sociales* que nació de la polémica periodística, pues la derecha peruana no aceptaba que conceptos como "estructura social" o "transformación estructural" pudieran poseer un estatuto científico. De hecho este libro suscitó una serie de respuestas[22].

En 1962 el autor se aproximó al partido "Acción Popular" de Fernando Belaunde Terry; y, como éste ganara las elecciones presidenciales el año 1963, le solicitó primero que hablara frente a las delegaciones extranjeras venidas en julio al Perú para la toma de mando –discurso del que luego salió el folleto *La ideología de Acción Popular*–, que asumiera la cartera ministerial de Educación –lo que aceptó–, y que se inscribiera en "Acción Popular" –lo que también aceptó–.

La gestión ministerial no fue nada fácil porque el nuevo Ministro tuvo que soportar el asedio periodístico de la derecha y la oposición de la coalición entre el partido aprista –que, por razones que no es del caso aclarar aquí, tenía una vieja enemistad con el diario *El Comercio*– y el partido del exdictador

[22] V. por ejemplo el folleto del periodista Arturo Salazar Larraín *Las estructuras sociales de Francisco Miró Quesada. Gato por liebre. ¿Concepto científico o bandera política* (Lima, 1961; 40 pp.), en el que ya el título muestra la violencia de la respuesta.

Manuel A. Odría. El resultado fue que en octubre de 1964 Miró Quesada fue censurado. En estas condiciones el Presidente Belaunde lo nombró Embajador miembro de la delegación del Perú ante las Naciones Unidas y posteriormente Embajador del Perú en Francia, cargo en que permaneció hasta octubre de 1968, cuando el régimen belaundista fue depuesto por un golpe de las Fuerzas Armadas lideradas por el General Juan Velasco Alvarado. Miró Quesada renunció de inmediato al cargo y volvió a Lima.

Los años siguientes fueron especialmente duros para nuestro autor. Se reincorporó a la Universidad de San Marcos –en la que se jubiló en 1970– e ingresó a trabajar a otras dos Universidades: Cayetano Heredia y a la de Lima, y reasumió sus funciones periodísticas en *El Comercio.* En 1969 publicó *Humanismo y Revolución*, libro para el que aprovechó muchos de los materiales que había preparado para el *Manual Ideológico I* [de Acción Popular] de 1967, versión muy ampliada de su discurso de 1962 que había dado lugar a su folleto *La ideología de Acción Popular.* Pero unos años después debió dejar su labor en *El Comercio*, pues en julio de 1974 el gobierno de la Fuerza Armada liderado por el General Velasco Alvarado tomó la prensa escrita (y también las estaciones de televisión) con el pretexto de ponerla en manos de entidades representativas. En el Estatuto de Prensa contenido en el Decreto-Ley N° 20680 se aseguraba que no se trataba de una medida estatista, pero en verdad fue adoptada para acallar las críticas existentes. A Francisco Miró Quesada Cantuarias la disposición le planteó un difícil dilema: estaba de acuerdo con muchas de las acciones "revolucionarias" llevadas a cabo por el régimen velasquista, que de hecho trató de colocarlo a él o a su padre al frente de *El Comercio* intervenido, pero hablaba en contra su pertenencia al gobierno depuesto de Fernando Belaunde Terry y su lealtad para con su familia desposeída de una institución periodística que por muchos años había jugado un papel fundamental en el Perú. Finalmente se alejó del periódico y fue privado de sus ingresos accionarios y periodísticos, y se dedicó meramente a la enseñanza en las Universidades de Lima y Cayetano Heredia.

La grave crisis económica precipitada por el gobierno del General Velasco Alvarado dio lugar a que el 29 de agosto de 1975 el General Francisco Morales Bermúdez depusiera a su antecesor declarando que había terminado una primera fase de la Revolución militar y que se iniciaba una segunda. En estas circunstancias, Miró Quesada escribió el artículo "Las paradojas de la revolución" –en diciembre de dicho año–, en que describía una de ellas que

le pareció fundamental de esta manera: el gobernante de una revolución que se proclama humanista –como había sido la encabezada por los militares– sabe que sin represión no hay revolución; pero conoce a la vez que, cuando la represión pasa de un cierto límite, la revolución deja de ser humanista. La solución a esta paradoja no podía ser teórica sino práctica y de puro tanteo. A consecuencia de este artículo Morales Bermúdez llamó a Miró Quesada para que colaborara con él como asesor informal. Esta aproximación le provocó tantas críticas por parte de los belaundistas que renunció a "Acción Popular" en 1976. No obstante, su acercamiento a Morales Bermúdez sirvió para que lo convenciera de que las Fuerzas Armadas debían regresar a los cuarteles y que debía convocar a nuevas elecciones. Ellas se celebraron en 1980 volviendo a ser electo Presidente Fernando Belaunde Terry, cuya primera acción de gobierno fue devolver los medios de comunicación a sus legítimos propietarios.

En 1974 había publicado Miró Quesada *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* y en 1980 pudo dar a luz el segundo volumen del mismo estudio con el título de *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. El mismo año pudo además publicar *Lógica I* el primer volumen de su filosofía de las matemáticas.

El año 1987 presidió el Congreso Internacional Extraordinario de Córdoba en el que sostuvo su importante ponencia "Ser humano, naturaleza, historia". Como él mismo ha contado, allí hizo por primera vez la experiencia de ser un filósofo ampliamente reconocido.

En 1992 dando una extraordinaria prueba de vigor intelectual publicó tres libros a la vez: *Hombre, sociedad y política, Razón e historia en Ortega y Gasset* y *Las supercuerdas.* Al año siguiente fue elegido Presidente de la "Federación Internacional de Sociedades de Filosofía" (FISP) y en condición de tal presidió el XIX° Congreso Mundial de Filosofía que tuvo lugar en Moscú.

El año 1996 se retiró de la Universidad de Lima, en la que fue declarado Profesor Emérito, pasando a laborar en la Universidad Ricardo Palma, en la que ha fundado el Instituto de Investigaciones Filosóficas. El 2000 publicó *Ratio interpretandi*, al año siguiente apareció el libro de conversaciones con el autor *Filósofo y periodista*, y el 2003 hizo aparecer dos libros conjuntamente: *Ser humano, naturaleza, historia* en México y *El hombre, el mundo, el destino* en Lima.

2

Las etapas de la obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias

En nuestra opinión la obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias ha atravesado tres etapas: la primera es la del aprendizaje (1939-1952), la segunda la de la madurez (1953-1969), y la tercera la de la reelaboración del proyecto filosófico (1969 ss.)[23]. Veámoslas con un cierto detalle.

A. La etapa del aprendizaje (1938-1952)

La etapa del aprendizaje comprende a su vez dos fases: la de la influencia de la fenomenología y la de búsqueda.

a. La fase de la influencia de la fenomenología (1938-1940)

En su consideración retrospectiva "La filosofía como actividad racional" (1986), escribe Miró Quesada que en sus inicios leyó a muchos fenomenólogos o a autores cercanos a la fenomenología, como a Husserl, Heidegger, Scheler y Hartmann, pero que nunca fue un fenomenólogo y menos aun un existencialista. Esto es cierto: nunca fue un fenomenólogo que aplicara las reducciones en sus análisis descriptivos, pero no niega la influencia de la fenomenología en el joven Miró Quesada . En efecto, ello se muestra claramente en su tesis de Bachillerato en Filosofía *Crítica de la prueba ontológica* (1938), en que hace una crítica a esta prueba desde una perspectiva fenomenológica; en su tesis de Doctor en Filosofía *Algunos estudios sobre las categorías* (1939), que muestran una considerable influencia de la fenomenología; y en su *Curso de Moral* (1940), en que se apoya en gran parte en la teoría de los valores de Max Scheler[24].

---

[23] Nos apoyamos en buena parte para esta presentación en nuestra investigación sobre la evolución de la obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias contenida en nuestro libro *Repensando la tradición nacional.* Lima: Hipatia, 1988/89; Vol. 2: 607-854; esp. 612 ss. Las fechas que separan las distintas etapas son solo aproximativas –sobre todo la que separa a la segunda de la tercera etapa.

[24] Hemos expuesto y criticado estos trabajos miroquesadianos en nuestro estudio citado *Repensando la tradición nacional,* 2: 612-623.

b. La fase de búsqueda (1941-1952)

En esta fase Miró Quesada se desprendió de la influencia fenomenológica realizando una crítica de este movimiento y empezó a buscar su propio camino.

Esta fase comprende las siguientes obras: *Sentido del Movimiento Fenomenológico* (1941), en que investigó la peculiaridad de este movimiento y lo criticó; *El problema de la libertad y la ciencia* (folleto de 1941, escrito en colaboración con su padre Oscar Miró Quesada de la Guerra), obra en la que extrajo algunas consecuencias de las modernas teorías de la física para el análisis del problema de la libertad; *Lógica* (1946), libro pionero en América Latina para introducir en ella los estudios de lógica moderna; y la ponencia "La lógica del deber ser y su eliminabilidad" (1951), en que pretendía mostrar cómo se puede aplicar la lógica al derecho a partir del isomorfismo que creía hallar entre las normas y las proposiciones –posteriormente hablaría de un "paralelismo normativo-proposicional"[25].

B. La etapa de la madurez (1953-1969)

a. La formulación del proyecto filosófico

Francisco Miró Quesada formuló su proyecto filosófico en su escrito de 1953 "Esbozo de mi posición filosófica". Conforme a este texto Miró Quesada concebía a la filosofía como una teoría de los principios que comprendía básicamente dos partes: una teórica. en que proponía construir una nueva teoría de la razón que superara las dificultades surgidas a la teoría precedente de la misma por los resultados a los que habían llegado la lógica, las matemáticas y la física; y otra parte práctica referida al tema del ser humano y de su destino –con respecto a lo que el autor sugería elaborar una ética, una antropología y enfrentar el problema planteado por la ausencia de Dios.

[25] Hemos expuesto estos trabajos en *Repensando la tradición nacional*, 2: 632-652.

b. La primera realización de la parte teórica del proyecto filosófico

La primera realización de la parte teórica del proyecto filosófico de Francisco Miró Quesada está representada por el libro *Apuntes para una teoría de la razón* (1963), trabajo en que el autor trató de presentar una nueva epistemología integral que abarcara los diversos tipos constitutivos de conocimiento científico y que fuera capaz de descubrir el principio de unidad imprescindible para considerara dichos tipos como momentos constitutivos del proceso mediante el cual la razón aprehende la realidad. Según el autor su libro resume investigaciones anteriores suyas sobre "El sentido de la ciencia" (1950), "Matemáticas, Física, Derecho, Historia" (1951), "La comprensión como problema epistemológico" (1957) y "El método en las ciencias económicas" (1961).

Poco después de la publicación de este libro, el filósofo peruano expresó su disconformidad con sus resultados, porque indicó que había cometido un error con respecto al teorema de Gödel. Pero añadió que no se arrepentía, pues señaló que ese trabajo fue el que le señaló el camino definitivo que debía seguir. Y manifestó al mismo tiempo su ánimo de reelaborar su teoría de la razón.

c. La primera realización de la parte práctica del proyecto filosófico

Podemos considerar la primera realización de la parte práctica del proyecto filosófico de Miró Quesada –la referida a la política– su libro *Humanismo y Revolución* (1969) que reúne asimismo muchos trabajos anteriores como "El hombre sin teoría" (1959), "La ideología humanista" (1965), "El intelectual, el Occidente y la política" (1965), *Manual Ideológico I* (1967). En su primera parte el libro trata de "El humanismo y sus consecuencias", entre ellas la revolución, y en la segunda presenta "La técnica de la crítica ideológica".

d. Trabajos de matemáticas y de lógica

Aquí hay que ubicar en primer lugar la tesis con la que Miró Quesada obtuvo el Doctorado en Matemáticas en 1953 en la Universidad de San Marcos *Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales* –esta tesis tiene como directo antecedente la ponencia del autor del mismo título al

Primer Congreso Nacional Argentino de Filosofía en Córdoba en 1950. Y asimismo su tesis para el Bachillerato en Derecho igualmente presentada a la Universidad de San Marcos el mismo año *Bases y lineamientos de la lógica jurídica* –tesis que tiene como antecedente la ponencia de Miró Quesada al Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos en 1951 "La lógica del deber ser y su eliminabilidad", y como trabajos subsecuentes los artículos "Teoría de la deducción jurídica" (publicada en 1955) y "El formalismo y las ciencias normativas" (publicada un año después).

C. *La etapa de la reelaboración del proyecto filosófico*

Quisiéramos ante todo advertir que la línea cronológica entre la etapa anterior y ésta no es tan clara, pero que no obstante es sensato separar ambas. Uno de los criterios que nos parece válido para hacer esta distinción es el siguiente: en "Esbozo de mi posición filosófica" (1953) el paradigma determinante de filosofía era para el autor de carácter científico: eran los resultados de la lógica, de las matemáticas y la física los que obligaban a elaborar una nueva teoría de la razón, teoría que tenía que ser rigurosa. Nada se decía allí con precisión sobre el carácter que debía tener la filosofía práctica. Pero desde 1959, cuando el autor escribe el ensayo *El hombre sin teoría* (Lima: San Marcos, 1959) descubre que el valor humano trasciende a toda teorización y se capta en verdad sin teoría alguna. De allí que desde 1966, en el artículo "Filosofía rigurosa y filosofía literaria" (en: *Alpha.* Barranco, N° 5, enero-marzo de 1966: 1-5) afirme que al lado de una filosofía rigurosa hay una filosofía literaria, como, por ejemplo, la de Mariano Iberico –que se aplica sobre todo a las cuestiones humanas. El autor expresa que no utiliza la palabra literaria en sentido peyorativo.

Esta evolución en el pensamiento de Miró Quesada se la percibe bien cuando se considera cómo se ha desarrollado su concepción de la comprensión. En su artículo "La comprensión como problema epistemológico" de 1957, que pertenece a su segunda etapa, sostenía que, mientras el análisis clásico de la comprensión realizado por Dilthey y por los neokantianos se ha estancado; el de la explicación ha progresado extraordinariamente, pues los nuevos epistemólogos han demostrado, valiéndose del precioso instrumental representado por la lógica moderna, que todo proceso explicativo se reduce en principio a un proceso deductivo. No obstante, se podría realizar también un

análisis epistemológico de la comprensión, que nos podría revelar su estructura lógica que en el presenta ha sido esfumada por las vaguedades del análisis tradicional[26]. En cambio, en su última etapa Miró Quesada reacciona contra su afán anterior de realizar un análisis de la estructura lógica de la comprensión y señala que hay dos tipos irreductibles entre ellos de comprensión: la estructural, propia de los filósofos de tendencia epistemológica, y otra de caladura, característica de los filósofos de tendencia metafísica[27]. Ninguno de ambos tipos de las filosofías correspondientes sería más importante que el otro.

Con este criterio va de la mano el que Miró Quesada reconozca, por ello, tanto la validez de la filosofía que se hace en América Latina en una línea universalista –como la de la filosofía de lo americano y posteriormente la de la filosofía de la liberación y la inculturada– que apelan más bien a recursos literarios o a una comprensión de caladura.

Otra de las claves de la separación entre ambas etapas es que en "Esbozo de mi posición filosófica" el autor adoptaba –como hemos visto- la posición de un "ateísmo nostálgico": comprobaba que Dios no existe aunque hubiera preferido que existiera. En cambio, en esta etapa un artículo como "Racionalismo y misticismo" (1961) sostiene que no hay mayor oposición entre la posición del racionalista y la del místico –y que al descubrirlo siguen ambos por el mismo camino.

Un tercer criterio para distinguir entre ambas etapas es que en la última Miró Quesada ha realizado análisis mucho más detallado en el campo de la praxis. Ha intentado fundamentar racionalmente la ética mediante los principios de la no arbitrariedad y de la simetría, y ha tratado de desentrañar asimismo cómo funcionan estos principios en los ámbitos del derecho y de la política. A estas investigaciones hay que añadir las que el autor ha dedicado a la interpretación jurídica y al funcionamiento de la razón impura, esto es a la razón que se pone al servicio del escepticismo.

---

[26] V. "La comprensión como problema epistemológico", en: *Episteme.* Caracas, N° 1, 1957: 107-147).

[27] V. su artículo "Comprensión de caladura y comprensión estructural", en: T. Arrieta de Guzmán y otros (Eds.), *La Razón. Filosofía-Ciencia-Humanismo.* Arequipa: UNSA, 1999; pp. 132-164.

En resumen, podemos sostener que los trabajos de esta última etapa se agrupan de la siguiente manera:

a) Trabajos sobre la proliferación de lógicas no clásicas en los que se trata de salvar la unidad de la razón: "Las lógicas heterodoxas y el problema de la unidad de la lógica" (1976), "Lógica trasmisiva I" (1978), "Lógica y razón" (1979), "Del contraejemplo" (1980), "Nuestra lógica" (1982), "La lógica paraconsistente y el problema de la racionalidad de la lógica" (1988). Esta enumeración de estos trabajos no es completa.

b) Trabajos para una crítica del escepticismo: "Crítica de la razón impura" (1988), "Esquema para una teoría de la razón. Crítica de la razón impura" (2004).

c) Anticipos de una reelaboración de la teoría de la razón: "Sobre el concepto de razón" (1975), "Ser humano, naturaleza, historia" (1987).

d) Trabajos sobre ética: "Objetivismo y subjetivismo en la filosofía de los valores" (1996) y "Ensayo de una fundamentación racional de la ética" (2003).

e) Trabajos sobre filosofía del derecho: *Ensayos de filosofía del derecho* (1986) y *Ratio interpretandi* (2000).

f) Trabajos sobre filosofía latinoamericana: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1980).

g) Trabajos de introducción a la filosofía: *Para iniciarse en la filosofía* (1980) y *El hombre, el mundo, el destino* (2003).

h) Otros trabajos.

III

Consideración final

¿Cuáles han sido los grandes aportes de Francisco Miró Quesada Cantuarias a la filosofía latinoamericana? Nosotros diríamos que son los siguientes: ante todo ha contribuido a introducir los estudios de lógica en el medio latinoamericano con su libro de 1946 *Lógica*, cuando en América Latina apenas había estudios al respecto. Luego ha realizado un intento pionero en 1953 para aplicar la lógica al derecho en su tesis *Bases y lineamientos de lógica jurídica* (publicada recién en 1956 con el título de *Problemas fundamentales de la Lógica Jurídica*). En tercer lugar, ha propuesto una nueva teoría de la razón que tiene en cuenta los resultados de la lógica, las matemáticas y la física contemporáneas –que invalidan la teoría tradicional de la razón– en sus *Apuntes para una teoría de la razón* de 1963. En cuarto lugar, ha abogado en su libro *Humanismo y Revolución* (1969) en favor del humanismo como una ideología política capaz de conducir a una revolución no violenta. En quinto lugar, en su "Ensayo de una fundamentación racional de la ética" ha tratado de cumplir la tarea que el título del texto designa (2003), y en otros trabajos posteriores ha intentado introducir criterios éticos para la acción política y jurídica. En sexto lugar ha buscado rigorizar los métodos de interpretación jurídica en su libro *Ratio interpretandi* (2000). Y, finalmente, se ha esforzado por reconciliar la línea universalista y regionalista de la filosofía latinoamericana en sus libros *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1980).

Cuando en 1992 publicamos un *Libro de Homenaje* a Miró Quesada, junto con Domingo García Belaunde, lo titulamos *Lógica, Razón y Humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada C.*, porque encontramos que estas palabras definen algunos temas fundamentales del pensamiento miroquesadiano. La lógica ha sido una de las preocupaciones fundamentales del autor; como ha escrito Newton Da Costa, él es un enamorado de la razón; y el humanismo es para nuestro autor la meta suprema de la historia. León Olivé ha identificado bien la prosapia ilustrada de nuestro autor, que aboga porque que los hombres tomen su propio destino en sus manos. Para mostrar que es posible ha tenido que enfrentar un triple reto: tratar de fundamentar racionalmente tanto el conocimiento, como al mismo tiempo la ideología hu-

manista y hasta la propia ética[28]. Que se trate de un reto enorme explica de por sí que Miró Quesada no haya podido ofrecer respuestas acabadas en todos los casos.

Un rasgo fundamental del pensamiento de nuestro autor es su intento de disolver las contradicciones en lugar de agudizarlas, pero sin sacrificar el rigor. Se lo puede comprobar si se compara su posición con la de sus grandes compañeros generacionales Leopoldo Zea y Mario Bunge. Zea ha sido el gran representante de la filosofía de tendencia regionalista latinoamericana: fue el líder del grupo "Hiperión" que dio lugar en México y en América Latina a la "filosofía de lo americano", la cual sostenía que hacer filosofía auténtica es filosofar sobre la propia realidad latinoamericana, tratar de dilucidar qué cosa entendemos por nuestro propio ser, y qué cosa significa el ser latinoamericano. Con la "filosofía de lo americano" descubrió el ilustre filósofo mexicano muchos aspectos antes negados de la realidad latinoamericana, fundó nuestra propia historia de las ideas, esbozó una filosofía de la historia desde una perspectiva latinoamericana y combatió el espíritu puramente mimético de buena parte de nuestro pensamiento precedente y actual. Cuando sintió que la "filosofía de lo americano" se había agotado hizo el tránsito a la de la liberación[29]. Sus aportes han sido innumerables, pero a la vez su pensamiento adolece de una evidente falta de rigor –lo hemos comprobado considerando cuán endebles son sus críticas a Augusto Salazar Bondy[30]. Por su lado, Mario Bunge ha sido el gran representante de la línea universalista de filosofía latinoamericana: abogó desde que en 1975 asumiera la cátedra de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires en favor de una filosofía que se apoye en la ciencia, al mismo tiempo que demandó una investigación científica que se orientara filosóficamente, posición en la que ha persistido y profundizado a lo largo de toda su trayectoria. Su pensamiento es de un rigor admirable pero que no admite transacciones: censuró tempranamente la flojedad teórica de Nietzsche y del movimiento fenomenológico, y posteriormente ha sido in-

---

[28] V. el texto de Olivé en la contratapa de *Ser humano, naturaleza, historia.* México: Paidós, 2003.

[29] V. a este último respecto la antología de Zea prologada por Arturo Ardao *La filosofía como compromiso de liberación.* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.

[30] V. nuestro artículo "Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía.* Buenos Aires, Vol. XVI, N° 1, marzo de 1990: 25-45.

flexible con autores contemporáneos tan prestigiosos como Heidegger, Wittgenstein o Habermas. Está convencido de que la filosofía actual se halla en una honda crisis que se debe en gran parte al daño que han hecho estos autores, y ha propuesto remediarlo con diversas medidas[31].

Frente a la ausencia de rigor de Zea y al rigorismo inflexible de Bunge, el último Miró Quesada adopta un punto de vista intermedio: reconoce los grandes logros de la línea universalista latinoamericana, pero sostiene a la vez que también es válida la línea regionalista del pensamiento latinoamericano en sus variedades de la filosofía de lo americano, de la filosofía de la liberación y de la filosofía inculturada –aunque a veces lleva la diplomacia más lejos de la recomendable. Ha sido uno de los introductores de la lógica y de la filosofía de la matemática en América Latina, pero afirma que al lado de la filosofía rigurosa se puede cultivar otra literaria. O coloca al lado de la comprensión estructural otra de caladura. Ha querido formular una nueva teoría de la razón, que permita fundamentar el conocimiento y la praxis ética, política y jurídica, mas es asimismo consciente de las limitaciones de la vertiente de la razón puramente científica aseverando que ella tiene como complemento otra vertiente poética y creadora. Admira los logros de los grandes filósofos racionalistas –como Platón, Leibniz o Husserl-, pero sin menospreciar por ello a Marx, Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein. Ha hecho suya la vía de la razón, aunque acepta que también el místico busca mejorar el mundo a su manera.

La obra filosófica de Miró Quesada constituye en verdad un sistema como el mismo ha visto bien en su "Autobiografía filosófica" (de 1994 ó 1995)[32], pero que por la misma amplitud de sus pretensiones y por la intensidad de la vida del filósofo, del político y del periodista ha quedado como un torso magnífico pero en gran medida incompleto. Existen en este sistema grandes partes perfectamente acabadas, como su elaboración de la ideología

---

[31] V. su libro *Crisis y reconstrucción de la filosofía.* Barcelona: Gedisa, 2001.

[32] Antes, en 1960, había sostenido en cambio que la filosofía era para él pasión y *parecía* inclinarse en contra de la comprensión de la filosofía como un sistema, V. su Prólogo e: J.G. Llosa, *Figuras y Motivos de Filosofía Contemporánea.* Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1960: 7.

humanista, su fundamentación racional de la ética o su teoría de la interpretación –sin que esto signifique por cierto que sean partes indiscutibles-; pero hay otras que, sin duda, han quedado como fragmentos inconclusos, como su nueva teoría de la razón, su intento de fundar una lógica realmente universal o su filosofía de las matemáticas. Aun siendo la filosofía miroquesadiana un sistema en parte incompleto constituye, por cierto, un gran logro que expresa bien el carácter finito de toda obra humana, como lo sabía bien Rainer María Rilke cuando en su Octava Elegía Duinesa escribía:

Uns überfüllts. Wir ordens. Es zerfällt.
Wir ordens wieder und zerfallen selbst.

[Nos sobrepasa. Lo ordenamos. Cae.
Lo volvemos a ordenar y caemos nosotros mismos]

Lima, agosto de 2007

DAVID SOBREVILLA

BIBLIOGRAFÍA FILOSÓFICA GENERAL DE FRANCISCO MIRÓ QUESADA C.

I. Bibliografía filosófica general de Francisco Miró Quesada C.

1. Libros, tesis y folletos

Crítica de la prueba ontológica a través de San Anselmo, Descartes, Spinoza y Leibniz. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1938.

Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida sicológica en general. Tesis de Doctorado. Lima: Universidad de San Marcos, 1939.

Curso de Moral. Lima: Miranda, 1940.

Sentido del Movimiento Fenomenológico. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1941.

El Problema de la Libertad y la Ciencia [en colaboración con Oscar Miró Quesada de la Guerra]. Lima: Miranda, 1945.

Lógica. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1946, ^{2}1952.

Lógica (Curso Escolar). Lima: Miranda, 1948.

Ensayos I (Ontología). Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1951. Contiene: Prólogo. Náusea, angustia y amor en la filosofía de J.-P. Sartre (1948). Zubiri y el sentido existencial de Dios (1949). Hartmann y Whitehead (1947). Conocimiento de las categorías y ontología de lo real.

Filosofía de las Matemáticas. Curso en la Escuela del Instituto de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Facultad de Ciencias de San Marcos. Mimeo. 2 Vol. Lima (fecha aproximada: 1955).

Problemas fundamentales de Lógica Jurídica. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1956.

(Tesis de Bachillerato en Derecho. Primera publicación –con una nota previa. En: *Revista de Derecho y Ciencias Políticas.* Lima, Año XVIII, Nos. I/II/III, 1954; pp. 68-155).

Iniciación Lógica. Lima: San Marcos, 1958 (con reimpresiones).

La otra mitad del mundo. 2 Vol. Lima: Santa Rosa, 1959 (3ª. ed.: *La otra mitad del mundo. (Treinta años después).* Lima: Perla-Perú, 1989. Contiene solo la primera parte sobre la visita a la Unión Soviética, se ha eliminado la segunda parte sobre la visita a China y algunos capítulos sobre la Unión Soviética y se ha agregado nuevos capítulos luego de una nueva visita a este país treinta años después).

Para una ideología política. Lima: Imprenta El Comercio, 1960.

Las estructuras sociales. Lima: Santa Rosa, 1961, ²1965.

Lógica (Curso Escolar). Lima: Santa Rosa, 1962 (con sucesivas reimpresiones)

Introducción a la Lógica y a la Teoría de los Conjuntos. Mimeo. Lima: Instituto para la Promoción de la Enseñanza de las Matemáticas, 1962 (La parte destinada a la lógica se la volvió a publicar con un apéndice en 1964).

Apuntes para una teoría de la razón. Lima: San Marcos, 1963.

La ideología de Acción Popular. Lima, 1963. La segunda edición es de 1964 (Lima: Santa Rosa, 1964) y cuenta con cuatro anexos más (pp. 19-45).

Fundamentos filosóficos de la Planificación. Lima: Instituto Nacional de Planificación, 1963.

Manuel Ideológico I [de Acción Popular]. Lima: Acción Popular, 1967.

Humanismo y Revolución. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969.

Matemáticas I (curso escolar). Lima: Universo, 1970.

Matemáticas II (curso escolar). Lima: Universo, 1972.

Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

Siete temas de lingüística teórica y aplicada [en colaboración con Ernesto Zierer]. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo, 1976. Contiene los siguientes artículos de Francisco Miró Quesada C.: "Lenguaje, razón y teoría explicativa", "El lenguaje, la ciencia y la política" y "Por qué son los lenguajes como son".

Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

Lógica I. Filosofía de las Matemáticas. Lima: I. Prado Pastor, 1980.

Para iniciarse en la filosofía. Lima: Universidad de Lima, 1981.

Ensayos de filosofía del derecho. Lima: Universidad de Lima, 1986, [2]1988. Contiene: Prólogo. Axiología Jurídica: I. Fundamentación filosófica de los derechos humanos (1982). II. Los derechos humanos en América Latina. Epistemología Jurídica: III. Sobre el derecho justo (1970). IV. ¿Pueden fundamentarse científicamente las normas? (1977). Lógica Jurídica: V. Las redundancias de la Constitución (1985). VI. La lógica del deber ser y su eliminabilidad (1951). VII. Teoría de la deducción jurídica.

Hombre, sociedad y política. Lima: Ariel, 1992. Comprende los artículos: "El indigenismo como pasión y como disolución" (1960?), "El hombre sin teoría" 1959), "Cultura europea y cultura latinoamericana" (1969), "Filosofía inculturada" (1964), "El intelectual en la política occidental" (1966), "La ideología humanista" (1965), "La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad del conocimiento histórico" (1974), "La filosofía de lo americano: treinta años después" (1977), "Los nuevos valores de la cultura contemporánea y su proyección en el futuro de la humanidad" (1980), "Filosofía, ideología y revolución" (1977), "Idea de la Universidad" (1983), "Iván Illich y la sociedad convivencial" (1973), "La Unión Soviética hoy", "La sociedad sin clases y sus enemigos", "¿Han muerto las ideologías?" (1992).

Razón e historia en Ortega y Gasset. Lima: Ariel, 1992.

Las supercuerdas. Lima: Ariel, 1992.

Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales. Lima: San Marcos, 1998. Se trata de la publicación de la tesis del autor para obtener el Doctorado en Matemáticas en 1953.

Ratio interpretandi. Ensayo de Hermenéutica Jurídica. Lima: Universidad Garcilaso de la Vega, 2000. La segunda edición tiene algunas variantes y fue publicada por la Universidad Ricardo Palma: Lima, 2003.

Ser humano, naturaleza, historia. México: Paidós, 2003. Contiene: "Ser humano, naturaleza, historia" (1991), "La ideología humanista" (1965), "El intelectual en la política occidental" (1966), "¿Han muerto las ideologías?" (1992), "La sociedad sin clases y sus enemigos" (1992), "Reyes filósofos y reyes timófilos" (1988), "Ensayo de una fundamentación racional de la ética".

El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía. Lima: Universidad de Lima, 2003.

2. Artículos académicos

"Descartes y su obra científica", en: *Revista de la Universidad Católica.* Lima: Tomo V, Año I, N° 35, set. de 1937: pp. 568-600.

"La filosofía del orden y la libertad [de Alejandro O. Deustua] y su influencia práctica", en: *Letras.* Lima, N° 13, Segundo Trimestre de 1939; pp. 192-196.

"Tratamiento epistemológico de la aporía dicotómica", en: *Letras.* Lima, N° 20, Tercer Trimestre de 1941; pp. 337-357.

"Algo sobre la filosofía de Aldous Huxley", en: *Mercurio Peruano.* Lima, N° 169, abril de 1941; pp. 218-225.

"Discurso en la sesión inaugural de la Sociedad Peruana de Filosofía", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, Vol. I, 1941; pp. 7-21.

"¿Cómo se debe leer a Kant?", en: *Letras.* Lima, N° 21, 1941; pp. 124-141.

"La paradoja de Zenón", en: *Letras.* Lima, 1941.

"Rasgos fundamentales de la filosofía contemporánea", en: *Letras.* Lima, N° 24, 1943; pp. 101-114.

"El espíritu objetivo y el campo propio de la historia", en: *Historia.* Lima, N° 3, jul.-ago. de 1943; pp. 207-215.

"Análisis del concepto de posibilidad", en: *Letras.* Lima, N° 27, 1944; pp. 46-63.

"Teoría kantiana de la libertad", en: *Letras.* Lima, N° 29, 1944; pp. 299-308.

"La filosofía en el Perú actual", en: *Cursos y conferencias.* Buenos Aires: Colegio Libre de Estudios Superiores, ago. de 1944; pp. 269-326.

"La teoría del raciocinio y la lógica matemática", en: *Historia.* Lima, N° 8, oct.-dic. de 1944; pp. 368-388.

"Descripción del conocimiento" y "El problema de la trascendencia gnoseológicamente considerado" (1943), en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, Vol. II, 1944; pp. 107-129.

"Nota introductoria" a la traducción de "La antigua y la nueva lógica" de R. Carnal realizada por A. Salazar Bondy, en: *Letras.* Lima, N° 36, 1947; pp. 90-93.

"Importancia de la lógica en la educación secundaria", en: *Nueva Educación.* Lima, Vol. III, N° XIII, 1948.

"El tertium non datur y la magia de Kurt Gödel", en: *Mar del Sur.* Lima, N° 5, mayo-jun. de 1949.

"Discurso en representación de los miembros hispanoamericanos al Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza", en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía.*Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950; T. I, pp. 91-93.

"Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales", en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía.* Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950; T. II, pp. 1172-1177.

"¿Está Einstein anticuado?", en: *Mar del Sur.* Lima, N° 13, set.-oct. de 1950; pp. 26-37.

"El sentido de la ciencia". Ponencia presentada al Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. México, 1950.

"Matemáticas, física, derecho, historia". Ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos. Lima, 1951.

"La idea del hombre en la filosofía actual". Ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos. En: *Mercurio Peruano.* Lima, N° 292, julio de 1951; pp. 318-321.

"Nota sobre el Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos", en: *Mercurio Peruano.*Lima, N° 292, julio de 1951; pp. 318-321.

"Gramática idiomática y gramática lógica", en: *Mar del Sur.* Lima, N° 22, jul.-ago. de 1952.

"Camus y el movimiento intelectual francés contemporáneo", en: *Mercurio Peruano.* Lima, N° 307, oct. de 1952; pp. 454-480.

"Ouline of my philosophical position", en: *Southern Philosopher.* North Carolina: University of North Carolina, vol. 2, 1953; pp. 1-5.

"Los fabricantes de verdades y la responsabilidad del intelectual moderno", en: *Panorama.* Lima; Vol. II, N° 8, 1953; pp. 3-10.

"Sentido ontológico del conocimiento físico", en: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Sâo Paulo,* 1954. También en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, Vol. IV, 1957; pp. 92-102 y discusión anexa, pp. 102-116.

"Sobre una definición de la lógica", en: *Dianoia.* México: FCE/UNAM, 1955; pp. 261-291.

"El formalismo y las ciencias normativas", en: *Dianoia.* México: FCE/UNAM, 1956; pp. 270-281.

"Estructura lógica y sentido epistemológico de la comprensión", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, Vol. IV, 1957; pp. 234.245 y discusión anexa: pp. 246-247. Ponencia presentada al Congreso Inte-

ramericano de Santiago de Chile en 1956 y posteriormente con algunos añadidos a la Sociedad Peruana de Filosofía.

"La comprensión como problema epistemológico", en: *Episteme. Anuario de Filosofía.* Caracas, N° 1, 1957; pp. 107-147 (se trata de una ampliación del trabajo anterior).

"Crise de la science et théorie de la raison", en: *Revue de Méthaphysique et de Moral.* Paris, N° 1, jan.mar. de 1958.

"El intelectual peruano ante la realidad nacional", en: *Primer panorama de ensayistas peruanos.* Lima, 1958; pp. 167-179.

"El problema del a priori matemático y de la intuición intelectual". Ponencia presentada al VI Congreso Interamericano de Filosofía. Buenos Aires, 1959, 9 p.

"El filósofo europeo visto por el latinoamericano", en: *Revista de Historia de las Ideas.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. N° 1, nov. de 1959; pp. 105-119. También en: *Revista de Historia de las Ideas.* Quito, N° 2, 1959; pp. 105-120)

"El marxismo como teoría y como estimativa", en: *Germinal. Revista Universitaria de la U.N.M. de San Marcos.* Lima, N° 4, jul.-ago. de 1960; pp. 4 y 12.

"Prólogo" a: J.G. Llosa Pautrat, *Figuras y Motivos de la Filosofía Contemporánea.* Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1960: 3-10.

"El método en las ciencias económicas". Texto para un ciclo de conferencias organizado por el Instituto de Estudios Económicos. Lima, 1961.

"El problema de un criterio de evidencia". Ponencia presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía. Lima, 1961.

"Apuntes para una teoría de la razón", en: *Dianoia.* México: FCE/UNAM, 1962.

"Ideología y teoría", en: *Revolución Nacional. Revista Popular.* Lima, N° 1, jun. de 1962; pp. 3-9.

"La ideología de Acción Popular", en: *Revolución Nacional. . Revista Popular.* Lima, N° 2, oct. de 1962; pp. 20-29.

"El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana". Ponencia leída en la Conferencia de México de la Sociedad Internacional de Historia de las Ideas. México, 22-24 de nov. de 1962. Ha aparecido en: *Ideas en torno a Latinoamérica.*México: UNAM, 1986; vol. I, pp. 130-144.

"Conceptos generales sobre cibernética", en: *Revista del Viernes Médico.* Lima, 1963.

"La farsa del Espacio-Tiempo histórico". Apareció en la revista limeña *El Mundo.* No hemos podido ubicar el número.

"Descalificación ideológica del APRA. Id.

"Filosofía rigurosa y filosofía literaria", en: *Alpha.* Barranco, Año 2, N° 5, ene-feb. de 1966; pp. 1-5.

"The Intellectual in Occidental Politics", en: H.M.Macdonald (Ed.), *The Intellectual in Politics.* Texas: University of Texas, 1966. Este trabajo ha sido traducido como "El intellectual en la política occidental", en: H.M. Macdonals (Ed.), *El intelectual en la política.* Buenos Aires: Fabril, 1970; pp. 43-76.

"Cultura europea y cultura latinoamericana", en. V.V. A.A., *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino.* Lima, 1966; pp. 5-14.

"Aspectos políticos de la realidad nacional", en: V.V.A.A., *Breve Introducción al estudio de la Realidad Nacional.* Lima: Facultad de Educación de la Universidad de San Marcos, 1966; pp. 52-80.

"Metateoría y razón", en: *Cuadernos de Filosofía.* Buenos Aires, Año VII, N° 10, 1968; pp. 195-208.

"La objeción de Rieger y el horizonte de la ontología matemática", en: *Crítica.* México; N° 5, mayo de 1968; pp. 57-70.

"Le probleme de l'intuition intellectuel", en: *Revue de Métahpysique et de Morale.* París, N° 4, 1968; pp. 393-400.

"La filosofía totalizante de Amédée Ponceau", en: *Arbor.* Madrid, N° 270, 1968.

"Les intellectuelles et la transformation sociale", en: *Revue Generale Belge.* Bruselas, 1968.

"El horizonte de la lingüística matemática", en: *Mercurio Peruano.* Lima, N° 474-475, 1968; pp. 454-461.

"Technique, raison et crise dans la culture occidentale", en: *Table Ronde.* Paris, N° 251-252, dic.-ene. de 1969; pp. 113-121.

"Cultura europea y cultura latinoamericana", en: *Realité et Possibilité de la Culture Latinoamericaine,* en: *Revue Tiers Monde.* Paris, X, 39, jul.-set. de 1969.

"Prólogo" a: A. Ponceau, *Timoleón. Reflexiones sobre la tiranía.* Trad. de F. Miró Quesada Lima: San Marcos, 1970; pp. 13-17.

"Homenaje a Honorio Delgado", en: *Anales del Tercer Congreso Peruano de Neuro-psiquiatría.* Lima, Vol. 2, 1970.

"El humanismo. Ensayo de deslinde", en: *Acta Herediana.* Lima, Vol. 3, N° 1, set. de 1970; pp. 5-10.

"LINCOS – Eine kosmische Sprache", en: *Bild der Wissenschaft.* Stuttgart, ene. de 1971.

"Filosofía y racionalización del mundo", en: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía.* Córdoba, 1971.

"Los conceptos de espacio y tiempo en el pensamiento actual", en: *Anais do Simposio Ciencia e Humanismo.* Bienal de San Pablo, 1971; pp. 25-46.

"Dialéctica y recoplamiento", en: *Dianoia.* México: FCE/UNAM, 1972; pp. 182-198.

"Difusión cultural y extensión universitaria", en: V.V.A.A., *La Difusión Cultural y la Extensión Universitaria en el cambio social en América Latina.* México: UDEAL, 1972; pp. 362-365.

"El horizonte de la actual filosofía del conocimiento. Panorama y prospecto". Ponencia presentada al VI° Congreso Internacional de Brasilia, 1972; 10 pp.

"Ideología y Derecho", en: VV.AA., *Derecho y Mundo Moderno I.* Lima: San Marcos, 1972; pp. 25-31.

"De la ínsula Barataria a la gramática generativa", en: *Boletín de la Academia Peruana de Lengua.* Lima, 1972; pp. 119-163.

"*Retooling society.* Comentarios al libro de Iván Illich". Cuernavaca: CIDOC, Doc. 1/V, 73/27, 1973; pp. 1-55.

"Homenaje a Mariano Iberico", en: V.V.A.A:, *Homenaje a Mariano Iberico.* Lima: San Marcos, 1973; pp. 23-31.

"Algunas reflexiones sobre el concepto de traducibilidad", en: *Lenguaje y ciencias.* Trujillo: Universidad de Trujillo, set. de 1973.

"Sobre los juicios sintéticos a priori", en: *Actas del II° Congreso Nacional de Filosofía.* Buenos Aires: Sudamericana, 1973; T. II: Simposios, pp. 260-265.

"Kant y el problema de la verdad matemática", en: *Cuadernos de Filosofía.* Buenos Aires, Año XI, N° 20, mar.-dic. de 1973; pp. 321-339.

"Independence de la nation et pays sous-developpés", en: *Economie apliquée.* París, N° 7, 1974; pp. 87-98.

"La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad del conocimiento histórico", en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latino-americanos.* México, N° 7, 1974; pp. 9-37.

"Modelo lógico-matemático y modelo econométrico", en: *Mondes en Developpment.* Paris, N° 7, 1974; pp. 87-98.

"Sobre el concepto de razón", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía.* Buenos Aires, Vol. 1, N° 3, 1975; pp. 183-191. (Trad. de una versión ligeramente ampliada en: J.J.E. Gracia *et alia* (Eds.), *Philosophical Análisis in Latin America.* Reidel, 1984; pp. 397-411. La versión original de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* ha aparecido también en: J.J.E. Gracia, y otros (Eds.), *El Análisis Filosófiço en América Latina.* México: FCE, 1985; pp. 509-518.

"Razón y Mito", en: *Scientia et Praxis.* Lima, N° 9, 1975; pp. 85-92.

"Legislación universitaria y modelo social", en: *Coloquio sobre legislación universitaria.* Lima: UDUAL, 1975.

"Las paradojas de la revolución", en: *Después.* Lima, N° 2, dic. de 1975; pp. 54-56.

"Función actual de la filosofía en América Latina". Ponencia presentada al Primer Congreso de Filosofía de México. En: *Revista de Filosofía Latinoamericana.* Buenos Aires, Tomo I, N° 2, 1975; pp. 199-208. También en: V.V.A.A., *La filosofía actual en América Latina.* México: Grijalbo, 1976; pp. 85-98.

"Spinoza y la racionalidad de la praxis", en: V.V.A.A., *Homenaje a Baruch Spinoza, con motivo del tricentenario de su muerte.* Buenos Aires: Museo Judío, 1976; pp. 157-161.

"Lógica de primer orden sin variables", en: *Lógica.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1976; pp. 29-47.

"La ciencia y la filosofía en su relación actual". Ponencia presentada al Primer Coloquio Nacional de Filosofía de México [1975], en: V.V.A.A., *La filosofía y la ciencia en nuestros días.* México: Grijalbo, 1976; pp. 119-131.

"La filosofía de lo americano treinta años después", en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos.* México, N° 10, 1977; pp. 11-23.

"Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", en: *La filosofía en América.* Trabajos presentados al IX° Congreso Interamericano de Filosofía del 20 al 24 de junio de 1977. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979; T. I, pp. 167-172. También en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.* XVI (43), 1978; pp. 75-82 y coponencias de A. Paim y E. Campos Barzantes, pp. 83-91.

"Hesse. La poesía como salvación", en: David Sobrevilla (Ed.), *Introducción a la literatura alemana.* Lima: Cayetano Heredia, 1977; pp. 159-172.

"La integración de la cultura latinoamericana", en: *América Latina. Conciencia y Nación.* Seminario en el Instituto de Altos Estudios de América Latina del 3 al 6 de mayo de 1976. Caracas: Equinoccio. Universidad Simón Bolívar, 1977; pp. 165-170.

"Critique de la raison économique", en: *Économies et Sociétés.* Paris, T. XI, N° 3, marzo de 1977; pp. 587-611.

"El hombre derrota a la máquina", en: *Scientia et Praxis.* Lima, N° 12, 1977; pp. 96-101.

"Lógica transmisiva". Lima: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima, 1978; 31 p. Mimeo.

"Las lógicas heterodoxas y el problema de la unidad de la lógica", en: D. Rosales (Ed.), *Lógica. Aspectos formales y filosóficos.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978; pp. 13-44.

"Los mecanismos de ideologización de las teorías", en: *Escritos de Filosofía.* Buenos Aires, N° 2, 1978; pp. 11-25.

"Filosofía, ideología y revolución". Ponencia presentada al II° Coloquio Nacional de Filosofía de México [1977], en: V.V.A.A., *La filosofía y las revoluciones sociales.* México: Grijalbo, 1978; pp. 191-215.

"Leibniz. El apogeo del racionalismo", en: David Sobrevilla (Ed.), *La filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días.* Lima: Cayetano Heredia, 1978; pp. 23-37.

"La filosofía científica en América Latina", en: *Actas del Coloquio Nacional de Filosofía.* Quito, 1978.

"Estudios latinoamericanos, dependencia y liberación", en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos.* México, N° 12, 1979; pp. 371-382.

"Del contraejemplo", en: *Dianoia.* México: FCE/UNAM, 1980; pp. 43-56.

"La filosofía de Risieri Frondizi", en: *El hombre y su conducta.* Barcelona: Upred. Editorial Universitaria, 1980; pp. 39-65.

"Los nuevos valores de la cultura contemporánea y su proyección en el futuro de la humanidad", en: *R.H.A.* Buenos Aires: Universidad de Belgrano, N° 89, 1980.

"Sartre: ¿el último humanista?", en: *Lienzo.* Lima, Año 1, N° 1, julio de 1980; pp. 11-13.

"Conocimiento científico, dialéctica e ideología", en: *Epistemología y Política. Críticas al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica.* Bogotá: Fundación Neumann/CINEP, 1980; pp. 77-101. En una versión ligeramente ampliada en: *Filosofía y Ciencias Sociales.* Valencia (Venezuela): Universidad de Carabobo, 1982; pp. 9-50.

"Consideraciones generales sobre el concepto de lógica jurídica", en: V.V.A.A., *Estudios en honor de Luis Recaséns Siches.* México: UNAM, 1980; pp. 681-688.

"Razón y dialéctica", en: *Escritos de filosofía.* Buenos Aires, N° 8, 1981; pp. 3-19.

"Ortega y el conocimiento absoluto", en: V.V.A.A., *Ortega y el destino de América Latina.*Buenos Aires: Banco de Boston, 1982. También en: *Ideas y Valores.* Bogotá, N° 63, dic. de 1983; pp. 31-46.

"El mito de la invalidación intuicionista del Tertium non datur", en: *Dianoia.* México: FCE/UNAM, 1982; pp. 117-127.

"Nuestra lógica", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía.* Buenos Aires, Vol. VIII, N° 1,marzo de 1982; pp. 3.13.

"La filosofía de la lógica de N.C.A. Da Costa", en: *Crítica.* México, 1983; pp. 65-85.

"Los aportes de Ortega y Gasset a la filosofía contemporánea", en: V.V.A.A., *Homenaje a Ortega y Gasset.* Lima: Instituto Peruano de Cultura Hispánica, 1983; pp. 31-39.

"Idea de la Universidad", en: Bulygin y otros (Eds.), *El lenguaje del derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió.* Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1983; pp. 321-337.

"El problema de la identidad cultural latinoamericana", en: *Ponencias al IIIer. Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.* Del 9 al 13 de julio de 1984. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1984; pp. 3-17.

"Sobre el concepto de la relevancia lógica. El surgimiento de la lógica moderna y el abismo de la deducción" [1979], en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, Vol. V, 1985; pp. 64-79.

"Acerca de las ideas de Orayen sobre deducibilidad y relevancia", en: *Revista Latino-americana de Filosofía.* Buenos Aires, Vol. XV, N° 3, nov. de 1985; pp. 239-255.

"Ciencia y técnica en América Latina: ideas o mitoides", en: Leopoldo Zea (Ed.), *América Latina en sus ideas.* México: Siglo XXI, 1986; pp. 72-94.

"Reyes filósofos y reyes timófilos", en: *Cuadernos Americanos.* Nueva Época. México, N° 4, Vol. 4, jul.-ago. de 1987.

"La filosofía como actividad racional", en: *Philosophische Selbstdarstellungen.* Berna/Francfurt del Meno/Las Vegas: Peter Lang, 1987; pp. 191-219.

"La naturaleza del conocimiento matemático. Crítica a un libro de Philip Kitcher". En: *Critica. Revista Hispanoamericana de Filosofía.* México, XIX, N° 57, diciembre de1987; pp.109-136.

"El derecho como imposición y como forjación de destino", en: V.V.A.A., *Estudios jurídicos e honor de los profesores Carlos Fernández Sessarego y Max Arias Schreiber Pezet.* Lima: Cultural Cuzco Editores, 1988; pp. 251-260.

"Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias" en: *América Latina.* Moscú: Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de América Latina, N° 11, 1988; pp. 32-45.

"Historicismo y Universalismo en la filosofía", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, Vol. VI, 1988; pp. 67-89.

"Crítica de la Razón Impura", en: Juan Camacho (Ed.), *La Racionalidad.* Lima: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de San Marcos, 1988; pp. 13-29.

"Lógica Jurídica Idiomática", en: *Conferencias do IIIer. Congresso Brasileiro de filosofia juridica e social. En homenaje a Pontes de Miranda.* Paráiba: Grasset, 1988; pp. 224-232.

"La lógica paraconsistente y el problema de la racionalidad de la lógica", en: *Antología de la lógica en América Latina.* Madrid: Universidad de Carabobo [Venezuela]/Fundación Banco Exterior, 1988; pp. 593-622.

"Laudatio en honor de F. Mac Gregor, S.J.", con motivo del otorgarmiento del grado de Dr. Honoris Causa que le concedió la Universidad Peruana Cayetano Heredia, en: *Discursos de la ceremonia de la colación de grado.* Lima: Cayetano Heredia, 1989; pp. 7-12.

"Filosofía, Ideología y Revolución. Sobre los fundamentos éticos de la política", en: *Areté.* Revista de Filosofía. Lima, Número Extraordinario, 1990 (Actas del Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía); pp. 213-229.

"Aplicación analógica de la ley", en: V.V.A.A., *Tratado de Derecho Civil.* Lima: Universidad de Lima, 1990; T. I, pp. 227-235.

"Paraconsistent Logic: Some philosophical issues", en: *Paraconsitent Logic. Essays on the Inconsistent.* Munich/Hamden/Viena: Philosophia Verlag, 1990.

"Hombre, naturaleza, historia", en: David Sobrevilla (Ed.), *El derecho, la política y la ética.* México: Siglo XXI/UNAM, 1991; pp. 96-137. Este artículo también ha sido publicado con ligeros cambios en las actas del Congreso Internacional Extraordinario de Córdoba de 1987 y en el libro posterior del autor que lleva el título algo alterado de la ponencia cordobesa *Ser humano, naturaleza, historia* de 1993.

"Origin and Evolution of the Universe and Mankind", en: E. Agazzi y A. Cordero (Eds.), *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe.* Kluwer Academic Publishers, 1991; pp. 441-456.

"Filosofía de la Liberación: reajuste de categorías", en: *América Latina, Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea.* México: UNAM, 199; T, II, pp. 197-205.

"Análisis", en: *Areté.* Lima, Vol. IV, N° 1, 1992; pp. 179-208. También en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, VII, 1996; pp. 195-122.

"Tres Momentos y un Epílogo", en: *Revista Teológica Limense.* Lima, Vol. 27, N° 2, mayo-ago. de 1993; pp. 282-316.

"Husserl, precursor de la revolución lógica", en: Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (Ed.), *El pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea.* Lima: PUC/Instituto Riva-Agüero, 1993; pp. 21-28.

"Ratio interpretandi", en: *Anuario de la Academia Peruana de Derecho.* Lima, dic. de 1993; pp. 139-166.

"El Derecho justo", en: *Ius et Veritas.* Lima, N° 9, nov. de 1994; pp. 45-48.

"Filosofía norteamericana, filosofía latinoamericana, divergencias, convergencias", en: Carlos B. Gutiérrez (Ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente: Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Universidad de los Andes. Bogotá: 4-9 de julio de 1994.* Bogotá: Universidad de los Andes, 1995; pp. 293-308.

"Conversaciones con Juan Bautista Ferro", en: *Areté.* Lima, Vo. VII, N° 2, 1995; pp. 375-381.

"La verdadera libertad", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, VII, 1996; pp. 93-104.

"Objetivismo y Subjetivismo en la Filosofía de los Valores", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, VII, 1996; pp. 123-141.

"Fernando Salmerón: filósofo, racionalista y maestro", en: L. Olivé y Luis Villoro (Eds.), *Filosofía moral, educación e historia.* México: UNAM, 1996; pp. 465-484.

"La Universidad y el ideal de vida racional", en: *Homenaje a Profesores Eméritos.* Lima: Universidad de Lima, 1996; pp. 43-49.

"Logic, Mathematics, Ontology", en: E. Agassi y G. Darvas (Eds.), *Philosophy of Mathematics Today.* Kluwer Academic Publishers, 1997; pp. 3-37.

"Comprensión de caladura y comprensión estructural", en: T. Arrieta de Guzmán, Oscar Barreda Tamayo y Walter Garaycochea (Eds.), *La Razón: Filosofía – Ciencia – Humanismo.* Arequipa: UNSA, 1999; pp. 133-164.

"A priori", en: L. Villoro (Ed.), *El conocimiento.* Tomo 20 de la *Enciclopedia Ibero-americana de Filosofía.* Madrid; Trotta, 1999; pp. 165-196.

"Prólogo" a: Evandro Agazzi, *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología.* México: FCE, 2000: 7-17.

"Contracultura, anticultura, racionalidad", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, VIII, 2003; pp. 128-142.

"Teoría de la interpretación jurídica", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima; VIII, 2003; pp. 143-155.

"La intuición del científico y la inspiración del poeta", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, VIII, 2003; pp. 156-171.

"Oscar Miró Quesada de la Guerra (1884-1981)", en: María Luisa Rivara de Tuesta, *La intelectualidad peruana del siglo XX frente a la condición humana.* Lima, 2004; T. I, 170-172.

"Sartre (1905-1980)", en: *Acta Herediana.* Lima, Segunda Epoca, Vol. 38, oct. 2005 marzo 2006; pp. 53-57.

"Prólogo" a: David Sobrevilla, *Escritos kantianos. En torno a Kant, su obra e influencia.* Lima: Universidad Ricardo Palma, 2006: 11-12.

ARTÍCULOS CUYO LUGAR DE APARICIÓN NO HEMOS PODIDO DETERMINAR

"Conquista y reconquista de América". Ponencia presentada al Simposio *Las ideas del descubrimiento* (celebrado el 29 de noviembre de 1984). México, UNAM, 16 p.

"Los universales transculturales". Ponencia presentada al Congreso de Filosofía de Ottawa, 1984; 14 p.

"L'heritage de l'Enciclopédie en Amérique Latine", 26 p.

"Truth in the formal sciences", 42 p.

"Geometría fractal. Análisis filosófico", 14 p.

"Does Methapysics need a non-classical logic?", 15 p.

"Condiciones necesarias y suficientes de deducibilidad", 2004; 14 p.

2. Traducción

Ponceau, Amédée, *Timoleón. Reflexiones sobre la tiranía.* Con un prólogo de Francisco Miró Quesada C. Lima: San Marcos, 1970.

3. Conversaciones y entrevistas importantes

Filósofo y periodista. Francisco Miró Quesada C. Conversaciones con Héctor López Martínez y Hugo Guerra Arteaga. Lima: El Comercio, 2001.

"Francisco Miró Quesada , lógico-matemático de la filosofía de la liberación latino-americana", en: N.A. Gil Olivera, *Reportaje a la Filosofía.* Bogotá: Punto inicial, 1993; Tomo I, pp. 167-185.

"El humanismo está unido a una opción por el socialismo", entrevista con Carmen Bohóquez y Raúl Fornet Betancourt, en: *Concordia.* N° 28, 1995; pp. 73-79.

"Tres rounds con Francisco Miró Quesada ", entrevista con J. Larco, H. Burgos y A. Sánchez León, en: *Quehacer.* Lima, N° 97, set.-oct. de 1995; pp. 8-21.

2. *Bibliografía sobre Francisco Miró Quesada C.*

1. Libros y revista en homenaje de Francisco Miró Quesada C.

Sobrevilla, David y Domingo García Belaunde (Eds.), *Lógica, Razón y Humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada C. Libro de Homenaje por sus 70 años.* Lima: Universidad de Lima, 1992.

Arrieta de Guzmán, Teresa, Oscar Barreda Tamayo y Walter Garaycochea Villar (Eds.), *La Razón. Filosofía –Ciencia – Humanismo. Homenaje al Dr. Francisco Miró Quesada C. por su 80° aniversario.* Arequipa: UNSA, 1999.

"Homenaje a Francisco Miró Quesada C., en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, VIII, 1993.

2. Artículos sobre la persona y la obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias

Basadre, Jorge, "Francisco Miró Quesada C.", en: *El Comercio.* Lima, 21 de diciembre de 1978; p. 2

Beorlegui, Carlos, "Francisco Miró Quesada Cantuarias", en: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad.* Bilbao: Universidad de Deusto, 2004; pp. 637-642.

Bobbio Rosas, Fernando, *La Lógica Jurídica de Francisco Miró Quesada C.* Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad de San Marcos, 1969.

Ferrater Mora, José, "F. Miró Quesada C.", en: *Diccionario de Filosofía.* Barcelona: Ariel, 1994; Vol. III, 2415-2416.

García Belaunde, Domingo, "Reseña de *Ensayos de Filosofía del Derecho*", en: *El Dominical* de *El Comercio.* Lima, 17 de abril de 1988.

Guy, Alain, "F. Miró Quesada: la métatheorie", en: *Panorama de la philosophie Ibero-américaine.* Ginebra: Patiño, 1989; pp. 199-200.

Krumpel, Heinz, "F. Miró Quesada ", en: Id., *Philosophie in Lateinamerika. Grund-züge ihrer Entwicklung.* Berlín: Akademie-Verlag, 1992; pp. 267-273.

Llosa, Jorge Guillermo, "Sobre el Ateísmo Cristiano ("Tres Momentos y un Epílogo" de Francisco Miró Quesada C.)"en: J.G. Llosa, *Figuras y Momentos de Filosofía Contemporánea.* Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1960; pp. 11-42.

Olaso, Ezequiel de, "La intrepidez de pensar. Reseña de *Ensayos de Filosofía del Derecho*", en: *El Comercio.* Lima, 8 de junio de 1988, p. 2 (reproducido del *ABC literario.* Madrid, mayo de 1988).

Piscoya H., Luis, "En torno a una teoría de la razón. A propósito del libro *Lógica I. Filosofía de las Matemáticas*", en: *El Dominical* de *El Comercio.* Lima, 18 de octubre de 1981; p. 17.

Rivara de Tuesta, María Luisa, "Reseña de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*", en: *Letras.* Lima, 82/83, 1976; pp. 210-220.

Rivara de Tuesta, María Luisa, "Francisco Miró Quesada , teórico de la filosofía latinoamericana", en: Id., *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica.* Lima: FCE, 2000; T. III, 145-180. V. también: pp. 219-235 y 253-257.

Rivara de Tuesta, María Luisa, "Francisco Miró Quesada Cantuarias", en: *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú.* Lima: Banco Central de Reserva/San Marcos, 2000; pp. 28-31, 39-41, 74-88.

Salmerón, Fernando, "Comentario a "Hombre, naturaleza, historia. El problema de una fundamentación racional de la ética", en: *David Sobrevilla (Ed.), Actas del II° Coloquio Alemán-latinoamericano de filosofía (Lima, 1987).* México: Siglo XXI/UNAM, 1991; pp. 138-150.

Sarti, Sergio, *Panorama della filosofia hispanoamericana contemporánea.* Milán: Cisalpino-Goliardica, 1976; pp. 617-619.

Sobrevilla, David, "Reseña de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*", en: *Caretas.* Lima, N° 506, 4-18 de diciembre de 1974.

Sobrevilla David, "1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú", en: Bruno Podestà (Ed.), *Ciencias sociales en el Perú. Un balance crítico.* Lima: Universidad del Pacífico, 1978; pp. 49-51 y 91-95.

Sobrevilla, David, "Francisco Miró Quesada C.", en: *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú.* Lima: Hipatia, 1989; Vol. 2, pp. 607-854.

Sobrevilla, David, "Francisco Miró Quesada Cantuarias en la filosofía peruana y latinoamericana", en: *Humanitas.* Lima, N° 26-27, abril-set. de 1993; pp. 7-12.

Sobrevilla, David, "Laudatio en honor de Francisco Miró Quesada Cantuarias, con motivo de su reconocimiento como Profesor Emérito de la Universidad de San Marcos", en: *Lógos latinoamericano 1.* Lima: San Marcos, 1994; pp. 54-62.

Sobrevilla, David, "Francisco Miró Quesada C.", en: *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina.* Caracas. Biblioteca Ayacucho/ Monte Avila, 1995; II, pp. 3153-3156.

Sobrevilla, David, "La objetividad de la ciencia histórica y la importancia de las ideas en América Latina. Exposición y comentario en torno a una propuesta de epistemología histórica de Francisco Miró Quesada C.", en: *Revista Venezolana de Filosofía.* Caracas, N° 35, 1997; pp. 93-118.

Sobrevilla, David, "Apéndice: Nota bio-bibliográfica sobre Francisco Miró Quesada C.", en: F. Miró Quesada C., *Ser humano, naturaleza, historia.* México: Paidós, 2003; pp. 281-294.

Valdés-García, F., "F. Miró Quesada Cantuarias", en: F. Volpi (Ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía.* Barcelona: Herder, 2005; Vo. 2: H.Q, pp. 1495-1497.

Villarán, Alonso, *Principios de simetría y no arbitrariedad aplicados en el derecho genético.* [Tesis para optar el grado de Abogado aplicando los planteamientos ético-jurídicos de Miró Quesada al derecho genético]. Lima: Universidad de Lima, 2003.

Tauro del Pino, Alberto, *Enciclopedia Ilustrada del Perú.* Lima: Peisa, 1987; IV, p. 1342.

Zegarra Guevara, Jaime Antonio, *Aspectos previos para una teoría de la interpretación jurídica y fundamentación epistemológica de las aplicabilidad de la lógica moderna al derecho.* Tesis. Lima, 1988; pp. 103-108.

(Bibliografía elaborada por David Sobrevilla)

CRONOLOGÍA

1918 21 de diciembre: Nace en Lima como hijo de Oscar Miró Quesada de la Guerra y de Josefina Cantuarias.
Asiste al *Kindergarten* del Colegio Belén.

1927 Viaja a Francia con su familia y empieza a estudiar en el Pensionat du Sacre Coeur de Passy cerca de París.

1929 Agosto o setiembre: regresa a Lima con su familia.
Noviembre: su madre fallece de una obstrucción intestinal.
Reingresa al Colegio Belén.
Se traslada al Colegio francés de la Recoleta donde termina de estudiar la primaria.
Se traslada al Colegio italiano Antonio Raimondi donde estudia la secundaria.

1935 Comienza a trabajar como redactor en *El Comercio.*

1936 Ingresa a la Universidad Católica del Perú.

1937 Funda el Centro Perú, que funciona en el Colegio Guadalupe, como academia preparatoria de ingreso a la Universidad para postulantes carentes de recursos.

1938 A inicios de año se gradúa como Bachiller en Filosofía en la Universidad Católica con la tesis *Crítica de la prueba ontológica a través de San Anselmo, Descartes, Spinoza, Leibniz.*

Se traslada a la Universidad de San Marcos para estudiar filosofía y matemáticas, pero continúa en La Católica para estudiar derecho.

1939 26 de junio: obtiene el título de Doctor en filosofía por la Universidad de San Marcos con la tesis *Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida sicológica en general.*
Es nombrado Profesor del curso de Filosofía Contemporánea en la Universidad de San Marcos.

1940 Publica el libro *Curso de Moral* para estudiantes de secundaria.
Octubre: se funda la Sociedad Peruana de Filosofía; Francisco Miró Quesada Cantuarias es elegido como Secretario General.

1941 Publica *Sentido del Movimiento Fenomenológico* que aparece como primer volumen de la serie especializada de la Sociedad Peruana de Filosofía.

1945 Publica *El problema de la libertad y la ciencia* en colaboración con su padre Oscar Miró Quesada de la Guerra.

1946 Publica *Lógica* como sexta entrega de la Sociedad Peruana de Filosofía.

1947 8 de febrero: contrae nupcias con Doris Rada Jordán, con quien tendrá tres hijos: Francisco, Eduardo y Diego.
Recibe el Premio Nacional de Cultura Alejandro O. Deustua en la especialidad de filosofía.
Se le encarga la cátedra de lógica en la Universidad de San Marcos.

1948 Publica *Lógica* (curso escolar).

1949 Participa en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de la Argentina en la ciudad de Mendoza[33].

[33] Mencionaremos la asistencia de Miró Quesada sólo a los Congresos que han sido importante en su carrera filosófica.

1951 Publica su colección de artículos *Ensayos I (Ontología)* que aparece como cuarta entrega de la serie de divulgación "Plena luz, pleno ser" de la Sociedad Peruana de Filosofía.
Presenta la ponencia "La lógica del deber y su eliminabilidad" y otras más al Congreso Internacional de Filosofía celebrado con ocasión del IV° Centenario de la Universidad de San Marcos; allí labora además como Secretario Ejecutivo –junto con Augusto Salazar Bondy.

1952 Es becado por la UNESCO para estudiar la formación del profesorado secundario en Europa. Como resultado publica el folleto *La formación del profesorado secundario en Francia, Italia e Inglaterra.*

1953 Se gradúa como Doctor en Matemáticas en San Marcos con la tesis *Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales*
Se gradúa como Bachiller en Derecho en San Marcos con la tesis *Bases y lineamientos de Lógica Jurídica* (fue publicada como libro en 1956 con el título modificado de *Principios fundamentales de Lógica Jurídica*).
Comienza a dirigir *El Dominical* de *El Comercio.*

1955 Semestre de invierno europeo: dicta dos cursos en la Universidad de Bonn, República Federal de Alemania, sobre filosofía latinoamericana y lógicas no aristotélicas.

1957 Recibe nuevamente el Premio Nacional de Cultura Alejandro O. Deustua en la especialidad filosofía.

1958 Publica *Iniciación Lógica,* curso universitario.

1959 Viaja por la Unión Soviética y por China y como resultado publica artículos informativos en *El Comercio* que recoge en el libro en dos volúmenes *La otra mitad del mundo*, que se constituye en un éxito de ventas en el Perú.

1960 Publica el folleto *Para una ideología política.*

1961 Publica *Las estructuras sociales* en medio *de* una gran polémica.

1962 Se aproxima al partido "Acción Popular" del Arquitecto Fernando Belaunde Terry.

1963 28 de julio: Belaunde Terry asume la Presidencia del Perú luego de ganar las elecciones y nombra como Ministro de Educación a Miró Quesada , quien a su pedido se inscribe en "Acción Popular".
Recibe el premio de la Asociación Americana de Historia de las Ideas por el mejor trabajo publicado en los Estados Unidos sobre cuestiones ideológicas durante dicho año.

1964 Es condecorado por el gobierno de la República Federal de Alemania con la Orden al mérito, Gran Cruz con estrella
Octubre: la representación parlamentaria opositora del Partido Aprista y de la Unión Odriísta, que tenía la mayoría, interpela y censura al Ministro de Educación. Belaunde Terry lo designa entonces como Embajador miembro de la Delegación del Perú ante las Naciones Unidas, cargo en el que permanece hasta el siguiente año.
Es designado como Embajador del Perú en Francia.

1967 Publica *Manual Ideológico I* [de "Acción Popular"], libro que tiene una circulación nula por el subsiguiente golpe de Estado contra el Presidente constitucional Belaunde Terry.

1968 3 de octubre: golpe del general Juan Velasco Alvarado que depone al Presidente constitucional. Francisco Miró Quesada Cantuarias renuncia al puesto de Embajador del Perú en Francia y regresa al Perú.

1969 Publica *Humanismo y Revolución* que es editado por la Casa de la Cultura del Perú.

1970 Publica *Matemáticas I* (curso escolar; el volumen II apareció en 1972).
Se acoge a la jubilación en la Universidad de San Marcos y pasa a enseñar en las Universidades Cayetano Heredia y de Lima.

1972 Es incorporado en el Institut Internationale de Philosophie.

1974 Publica *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.*
Publica *Siete temas de lingüística teórica y aplicada* en colaboración con el lingüista alemán que enseña en la Universidad de Trujillo Ernst Zierer.

1976 Renuncia al partido "Acción Popular".
El general Francisco Morales Bermúdez, quien preside la segunda fase del Gobierno.
Militar desde fines de agosto de 1975, lo convoca como asesor informal de su gobierno.

1980 Publica *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano.*
Publica *Lógica I. Filosofía de las Matemáticas.*

1981 Publica *Para iniciarse en la filosofía.*
12 de agosto: fallece su padre Oscar Miró Quesada de la Guerra.

1986 Publica *Ensayos de filosofía del derecho.*

1987 Preside el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de Córdoba (Argentina).

1992 Publica tres libros a la vez: *Hombre sociedad y política, Razón e historia en Ortega y Gasset* y *Las supercuerdas.*
Se publica *Lógica, Razón y Humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias. Libro de Homenaje por sus 70 años.*

1993 Es elegido Presidente de la "Federación Internacional de Sociedades de Filosofía" (FISP), cargo que ejerce hasta 1998.
Es nombrado Asesor del Instituto Internacional de Filosofía.
Agosto: Preside el XIX Congreso Internacional de Filosofía de Moscú.

1995 Recibe el premio Gabriela Mistral para la Educación, la Ciencia y la Cultura por parte de la Organización de Estados Americanos.

1996 Se retira de la Universidad de Lima, en la que es declarado Profesor Emérito.

Pasa a trabajar en la Universidad Ricardo Palma, donde funda el Instituto de Investigaciones Filosóficas

2000 Publica la primera edición de *Ratio interpretandi*

2001 Aparece el libro de conversaciones con el autor *Filósofo y periodista. Francisco Miró Quesada Cantuarias*

2003 Publica los libros *Ser humano, naturaleza, historia* en México y *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía* en Lima.

(Cronología elaborada por David Sobrevilla)

PRÓLOGO FILOLÓGICO GENERAL

La bibliografía general que antecede de Francisco Miró Quesada Cantuarias y la clasificación de las etapas de su obra que hemos ofrecido pueden brindar una idea aproximada de la enorme amplitud de su producción. Actualmente no existe una bibliografía completa de su obra filosófica y mucho menos de sus artículos periodísticos.

Esta recopilación en diez tomos (y once volúmenes) reúne tan solo como su título indica las *Obras esenciales* de su labor filosófica. Con *esenciales* queremos significar dos cosas: que se trata de los aportes básicos del autor a la filosofía, y de contribuciones fundamentales para el pensamiento peruano, latinoamericano y filosófico en general.

En este sentido, nuestra edición no toma en cuenta las obras del autor de su fase que hemos llamado fenomenológica: su tesis de Bachillerato en Letras *Crítica de la prueba ontológica* (1938) y su tesis de Doctorado en Filosofía *Algunos estudios sobre las categorías* (1939). Tampoco su posterior tesis de Doctor en Matemáticas *Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales* (1953). No considera asimismo su libro inicial *Curso de Moral* (1940), su folleto escrito en colaboración con su padre Oscar Miró Quesada de la Guerra *El problema de la Libertad y la Ciencia* (1945), y sus libros *Lógica* (1946), *Lógica* (curso escolar de 1948), *Iniciación Lógica* (1958), *Lógica* (curso escolar de 1962) y *Lógica I. Filosofía de las Matemáticas* (1980, excepto una parte que conserva su actualidad). Tampoco tomamos en cuenta muchas de sus publicaciones sobre filosofía de las matemáticas debido a su carácter meramente propedéutico y sus introducciones a la filosofía *Para iniciarse en la filosofía* (1981) y *El hombre, el mundo y el destino. Introduc-*

ción no convencional a la filosofía (2003; excepto una parte de este último libro). Asimismo dejamos de lado sus *Ensayos I (Ontología)* (1951), sus libros políticos como *La otra mitad del mundo*, 1960; *Manuel ideológico I*, 1967 y otros textos más), sus volúmenes *Hombre, sociedad y política* (del cual muchos artículos están recogidos en *Ser humano, naturaleza, historia*, 2003, que sí publicamos), *Razón e historia en Ortega y Gasset* y *Las supercuerdas* (los tres de 1992), y otros libros más (como *Siete temas de lingüística teórica y aplicada*, 1976, en colaboración con Ernst Zierer).

Nuestra selección en diez tomos (y once volúmenes) la justificamos por las siguientes razones:

El primer tomo contiene cuatro autoexposiciones del autor sobre su programa filosófico y su desarrollo intelectual (de 1953, 1986, 1991 y 1994 ó 1995), que permiten entender desde dentro su obra. Al mismo tiempo reproducimos aquí *Sentido del Movimiento Fenomenológico* (1941), una obra que el autor lo investiga y se separa de la fenomenología iniciando su propio camino. Adjuntamos también en este tomo el trabajo muy posterior de Miró Quesada "Husserl, precursor de la revolución lógica" (1993).

El segundo tomo contiene los trabajos dedicados por el autor a filosofía de la lógica y de la matemática. No recogemos íntegro el texto de ninguno de sus libros de lógica en razón de su carácter meramente introductorio y por haber sido superado en gran parte su contenido con el correr de los años.

El tercero tomo comprende en un primer volumen los *Apuntes para una teoría de la razón* (1963) del autor, y en un segundo volumen los trabajos posteriores en que él quiso posteriormente reelaborar su planteamiento. Entre ellos se halla uno sobre razón y mito y otro sobre la complementariedad de los esfuerzos del racionalista y del místico.

El fundamental trabajo sobre *Humanismo y Revolución* (1969) está contenido en el cuarto tomo que además recoge en un Anexo los trabajos previos y complementarios sobre el tema político.

El quinto tomo abarca el libro último *Ser humano, naturaleza, historia* (2003) con el fundamental artículo "Ensayo de una fundamentación racional

de la ética" (2003) y trabajos complementarios como "Objetivismo y subjetivismo en la filosofía de los valores" (1996).

El sexto volumen presenta la importante investigación *Problemas fundamentales de la Lógica Jurídica* (1996), además de los artículos previos y posteriores sobre esta temática.

El séptimo tomo contiene los *Ensayos de Filosofía del Derecho* (1986) y los trabajos previos y posteriores sobre el particular.

El importante libro *Ratio interpretandi* (2000, ²2003) se encuentra en el octavo tomo en su segunda y definitiva edición, así como otros textos del autor sobre interpretación jurídica.

El noveno y décimo tomo presentan los dos libros dedicados por Francisco Miró Quesada Cantuarias a la filosofía latinoamericana: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1980), así como los artículos sobre esta temática.

Nuestra edición no es crítica sino meramente de estudio, es decir, reproduce límpidamente los textos originales, cuenta con algunas notas aclaratorias, los textos antecedentes y posteriores a los libros publicados y además llevan prólogos de conocedores peruanos y latinoamericanos de la obra miroquesadiana. Siendo Francisco Miró Quesada Cantuarias una figura no solo de la filosofía peruana sino de la iberoamericana nos ha parecido conveniente hacerlo así para mostrar el actual proceso de integración de la comunidad filosófica iberoamericana.

Confiamos en que a un cierto plazo, podamos publicar los textos filosóficos miroquesadianos no contenidos en esta edición, y esperamos que en un futuro se pueda preparar una edición crítica de sus obras filosóficas.

DAVID SOBREVILLA

AUTOEXPOSICIONES Y AUTOBIOGRAFÍAS INTELECTUALES

PRÓLOGO

Como parece sensato anteponer las autoexposiciones y autobiografías intelectuales y filosóficas de Francisco Miró Quesada Cantuarias a sus propios escritos sobre otros temas, ya que permiten entenderlos mejor al proporcionar una pista privilegiada sobre cómo ha considerado su propio camino, las hacemos preceder al resto de su producción.

Contamos con cuatro de estos testimonios que son: 1. "Esbozo de mi posición filosófica" (1953), 2. "La filosofía como actividad racional" (1986), 3. "Autobiografía intelectual" (1991) y 4. "Autobiografía filosófica" (1994 ó 1995). Pasamos a continuación a presentarlas y, finalmente, les dedicaremos un comentario conjunto.

1. "Esbozo de mi posición filosófica"

El año 1953 Francisco Miró Quesada C. bosquejó su posición filosófica en un artículo publicado en *Southern Philosopher* (North Carolina: University of North Carolina, 1953; Vol. 2, pp. 1-5).Comienza manifestando que es muy difícil hacerlo en un texto breve y que, por ello, las líneas subsiguientes representan una expresión fragmentaria de su pensamiento. Antes que enunciar su posición filosófica contienen un bosquejo de los problemas que le han interesado últimamente y que lo han inducido a tomar una posición determinada en vista de sus posibles soluciones -sean positivas o negativas. Estos problemas fundamentales son: a) lógicos y epistemológicos, b) metafísicos, y c) éticos y antropológicos.

a) Lógica y epistemología

Según Miró Quesada la diferencia entre nuestro siglo y los anteriores, radica en la extraordinaria importancia que han cobrado las investigaciones de lógica y epistemología. Gracias al método simbólico matemático, estas disciplinas han logrado un nivel de rigor que antes no se había conocido, de modo que hoy existe un aspecto de la filosofía que es verdaderamente científico. Pese a estos cambios, la filosofía sigue siendo como en la época clásica la *teoría de los principios.*

Prescindiendo de los aportes concretos de la nueva lógica y de la nueva epistemología, la consecuencia más importante de estas nuevas disciplinas es la bancarrota que han sufrido las doctrinas epistemológicas clásicas como el racionalismo, el positivismo y el historicismo. En cuanto al primero, estas disciplinas han traído consigo una pluralidad de lógicas, han desacreditado el concepto de la intuición intelectual, han demostrado que el concepto de razón no es tan simple ni tan unitario como se creía, y que ella –la razón– no constituye un sistema cerrado sino abierto. No obstante, esta nueva situación no presta apoyo al positivismo ni al historicismo. En efecto, todos los problemas que afectan al concepto de razón no van tan lejos como para negar que ella puede llegar a un conocimiento válido a priori y objetivo. En verdad, pese a la fragmentación de su sistema la razón aun exhibe principios que son absolutamente universales y de los que no se puede prescindir. Con respecto a los principios del conocimiento físico, no se puede aceptar ni las afirmaciones del positivismo lógico concernientes a su dependencia total de la experiencia, ni las del historicismo sobre su completa variabilidad. Miró Quesada cree que, pese a que los principios hoy todavía defendibles son mucho más amplios y generales de lo que suponía la epistemología clásica, existen; así por ejemplo el "principio de la conectividad" o el de la "elementariedad".

Por lo tanto, Miró Quesada no participa de la extendida opinión de que se pueda hablar de un "derrumbe de la razón", aunque sí admite que en la actualidad ella está mucho más limitada y que no constituye un sistema cerrado. No obstante, sigue siendo el instrumento fundamental del conocimiento científico que no puede establecerse sin un "mínimo" de universalidad y necesidad. Por ello, habría que fundar una nueva epistemología basada en los hallazgos de la nueva lógica y, por cierto, inspirada en los resultados de la investigación científica.

b) Metafísica

Por metafísica entiende Miró Quesada la ciencia o teoría del ser, la cual cree que es imprescindible a fin de atender algunos aspectos esenciales de la problemática filosófica, en especial la teoría del hombre y del cosmos.

c) Ética y antropología

Miró Quesada afirma su convicción de que el problema más importante de la filosofía es el tema del hombre, su situación en el universo y su destino –tema que cree que no puede ser tratado en forma rigurosa. Con respecto al destino humano sostiene que su posición es la de un "ateísmo nostálgico": quisiera creer en Dios, pero lamentablemente piensa que hay razones en contra de naturaleza sobre todo ética: el mal en el mundo. Según nuestro autor el valor ético supremo es el de la solidaridad que nos lleva a combatir a aquél.

2. "La filosofía como actividad racional"

Miró Quesada escribió este texto en 1986 para la serie alemana *Philosophische Selbsdarstellungen.*

El autor comienza aquí confesando que pertenece a una generación de filósofos latinoamericanos que empezó a manifestarse pocos años después de la Segunda Guerra Mundial y que está caracterizada por el deseo de hacer filosofía auténtica, o sea, no meramente imitativa de lo hecho en Europa y los Estados Unidos de América, pese a que reconozca que la filosofía latinoamericana pertenece al ámbito de Occidente. Su generación es la tercera generación de filósofos latinoamericanos del siglo XX que se bifurcó en una mayoría que pensaba que hacer filosofía es ocuparse de los grandes temas filosóficos de la tradición occidental y una minoría que exigía examinar en cambio la propia realidad latinoamericana. Por su parte él nunca encontró una auténtica oposición entre estas dos tendencias.

A continuación Miró Quesada se refiere a su propia evolución: como cuando inició sus estudios Bergson ya se hallaba pasado de moda, se puso a estudiar las escuelas vigentes (la fenomenología, el existencialismo y el positivismo lógico), pero que no lo atrajeron tanto como para hacerse miembro de ellas. Lo que le interesaba –y le sigue interesando– es el problema del hombre

con respecto al cual las preguntas fundamentales son las siguientes: ¿De dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿adónde vamos?, ¿qué debemos hacer cuando nuestros intereses entren en conflicto con los de nuestros semejantes? Con respecto a estas preguntas advirtió que no se puede tratarlas con rigor sin haber llegado a ciertas conclusiones sobre las posibilidades del conocimiento, problema que remite al de la ontología, aunque sea el primero el que está en primer plano, por lo que comenzó por él –aun reconociendo que tiene una índole metodológica.

Su programa de trabajo fue tratar de saber cómo *es* el mundo, para tratar de saber luego cómo *debe* ser el mundo. Para saber cómo es el mundo se vió obligado a analizar las posibilidades del conocimiento. Aunque se lo puede concebir de una manera irracional (como hicieron Bergson y Nietzsche), la tendencia filosófica predominante es que *debe ser racional.* Miró Quesada afirma que desde un principio estuvo convencido de que la racionalidad es el fundamento último de la filosofía y la ciencia. Le pareció natural comenzar por el tipo de conocimiento presupuesto por los demás y halló que era el de la lógica y la matemática; y luego pensó en examinar el conocimiento físico, el de la biología y el de las ciencias sociales. Recorrido este camino se podría tener una noción aceptable de las posibilidades de saber hasta dónde se pueda conocer el mundo, y se contaría con una base admisible para enfrentar la pregunta de cómo deba ser el mundo.

Los resultados más significativos a los que había llegado hasta 1986 eran los siguientes: en la filosofía de la lógica el problema más importante le parecía ser el de saber si, pese a la espectacular proliferación de sistemas de lógica, se pueda seguir hablando de la *razón* como de una facultad que permite fundamentar el conocimiento (en este caso el conocimiento lógico). El siguió el camino de acentuar las coincidencias y las compatibilidades, y llegó a la conclusión de que al analizar el campo de la lógica se descubre que sigue habiendo sin duda ciertas reglas o principios deductivos.

También señala que debió ocuparse antes de lo pensado de los problemas que plantea la filosofía práctica debido a que incursionó en la vida política del Perú. Ello lo llevó a revisar la fundamentación de la praxis política de los partidos existentes en ese momento en nuestro país encontrando enormes vaguedades y falacias, y lo decidió a fundamentar la praxis política del partido

en que resolvió militar, "Acción Popular". Lo hizo axiomatizando su programa para lo que tomó como base la máxima kantiana de que hay que considerar a toda persona siempre como un fin y nunca como un medio. A partir de este axioma justificó en forma intuitiva pero pasablemente rigurosa (en forma teoremática) muchos principios encauzadores de la acción política. Miró Quesada tiene la convicción de que es la primera vez que se ha empleado esta metodología para fundamentar racionalmente la práctica política.

A partir de aquí buscó procurar una fundamentación racional a la ética, lo que piensa que depende de si se hallen evidencias éticas a priori con el mismo carácter de necesidad y universalidad que los principios lógicos y matemáticos. Aunque en la actualidad se afirma por lo general que no hay un tipo de evidencias éticas semejantes, sostiene que hay una salida si se acepta que el comportamiento racional es el comportamiento no arbitrario; de aquí se podría derivar en forma intuitiva la mayor parte de los principios éticos tradicionales, a la vez que se llega a la conclusión de que la justicia social y la plenitud humana se pueden lograr en una sociedad lo suficientemente igualitaria como para que en ella sean imposibles la explotación económica y la opresión política.

La razón se mostraría así como la fuente principal de la humanización del mundo: a través de la teoría y de la praxis.

3. Autobiografía intelectual

Este texto fue compuesto por Francisco Miró Quesada Cantuarias originalmente para su *Libro de Homenaje por sus 70 años* (1992), en el que finalmente se terminó publicando como texto suyo introductorio más bien el artículo anterior "La filosofía como actividad racional" (1986).

El texto se divide en cuatro partes: "Los primeros pasos", "Años de maduración", "La madurez" y "Los tramos recientes".

La parte inicial relata cómo el autor decidió dedicarse a la filosofía, sobre todo debido a la orientación e influencia de su padre Oscar Miró Quesada de la Guerra, y además cómo las dificultades para leer los *Principia*

Mathematica de Russell y Whitehead lo indujeron a estudiar también matemáticas.

La segunda parte, "Años de maduración", comienza revelando cómo las matemáticas han sido fundamentales en la carrera del autor, aunque no al extremo de apartarlo del estudio del hombre que siempre fue y siempre sigue siendo su principal meta. El estudio de las matemáticas le abrió el horizonte de las ciencias naturales –como la física-, sociales y de la lingüística, ya que muchas de ellas están casi total o cuando menos parcialmente matematizadas. Enfatiza que el año 1952 fue especialmente importante en su evolución, pues entonces se enteró de que existían lógicas no aristotélicas como la lógica intuicionista. No obstante, el estudio de las nuevas lógicas no lo llevó a poner en duda la razón, sino más bien a la certeza de que ella sigue teniendo validez, aunque no funcione como siempre habían creído los clásicos. Trató de profundizar en el concepto de deducción lógica, y llegó a la certeza de que la definición deductiva de verdad de Traski sólo establecía una condición necesaria pero no suficiente de la misma, por lo que trató de hallarla. Intentó entonces crear un nuevo tipo de lógica, cuyos principios se fundasen en ambos tipos de condiciones, hasta que descubrió que otros autores ya se habían planteado y realizado en parte la misma tarea. Esto le procuró una gran desilusión, pero a la vez le produjo la certeza de que había estado en el camino correcto, y le reveló que el concepto de deducción lógica es de una profundidad insondable.

Encontró que también el estudio de la condición humana exige numerosos y complicados razonamientos, porque no es posible alcanzar esta meta sin saber cómo es el mundo en que vivimos. En este sentido, tanto las ciencias naturales –así la genética- como las sociales prestan una contribución preciosa para poder comprender cuál sea el sentido de la vida humana.

La tercera parte del texto, "La madurez", comienza explicando que quien es motivado por la pasión filosófica tiene ante sí tres posibilidades: encontrar un sistema que le parezca verdadero y, por lo menos en buena parte, definitivo; llegar a la conclusión de que ningún sistema es verdadero; y convencerse de que los sistemas filosóficos que ha estudiado no responden a las exigencias que ellos mismos se impusieron. Que en su caso eligió el tercer camino, y se lanzó a la construcción de un sistema filosófico propio –esto no

lo dice en el texto pero hay que colegirlo colacionándolo por ejemplo con la "Autobiografía filosófica" de 1994 ó 1995 que estudiaremos a continuación.

La profundización teórica lo llevó a tratar de fundamentar racionalmente la ética y, en consecuencia, el derecho y la política -con el tiempo había llegado a la conclusión de que éstas poseen una gran importancia teórica y práctica. De estos esfuerzos nacieron a partir de 1951 sus trabajos de lógica jurídica, y desde 1959 –el año de su viaje a la Unión Soviética y a China– sus textos a favor de la "filosofía de la liberación". También comprobó la total carencia de rigor de las ideologías políticas, por lo que decidió entonces elaborar una ideología que fuera lo más rigurosa posible. Así fue que sobre la base de las máximas kantianas intentó fundamentar la ideología humanista, y se interesó también a partir de su incorporación al partido "Acción Popular" por los problemas de la democracia y del sentido de la historia.

La parte cuarta y última del texto se refiere a "Los tramos recientes" de su carrera filosófica (hasta 1991). En un momento advirtió que la tarea que se había propuesto de construir un nuevo sistema filosófico rebasaba sus fuerzas individuales y que solo podía ser realizada por un equipo. No obstante, cree haber llegado a algunos resultados que no son insignificantes. Uno de ellos es haber entrevisto la profunda relación existente entre la lógica y la ontología que captó estudiando la teoría de los topoi. La clave de esta relación es lo que los estudiosos de la lógica categórica denominan la "lógica interna de un topos", vislumbre que afirma que le ha sido confirmada por el mismo creador de la teoría Lawvere. También ha estudiado la teoría de las supercuerdas, aunque admite que de una manera más bien superficial. En cambio, el examen de la geometría de los sistemas dinámicos complejos lo ha llevado a la conclusión de que esta disciplina permite zanjar la vieja disputa filosófica entre realistas e idealistas afirmando que ninguno de ellos tiene razón sino el "perspectivismo" filosófico planteado por Ortega y Gasset.

Finaliza el texto manifestando su certeza subjetiva de que dedicar su vida a la filosofía le ha permitido conocer y tratar a grandes personajes de la filosofía mundial, entre ellos a algunos latinoamericanos, lo que le ha dejado una maravillosa y permanente felicidad.

4) "Autobiografía filosófica"

Esta autobiografía debe haber sido compuesta por el autor en 1994 para postular al premio Gabriela Mistral para la educación, la ciencia y la cultura de la Organización de los Estados Americanos –que él mismo obtuvo el año 1995 (o procede de este mismo año). Es un texto fundamental, porque es bastante más extenso que los anteriores y porque sus referencias permiten situar cronológicamente otros trabajos que a menudo carecen de fecha.

La introducción comienza sosteniendo que el interés principal del autor en la filosofía era y sigue siendo el tema del hombre, como lo atestigua su primer libro, el *Curso de Moral* de 1940. Vuelve a relatar que al comunicarle a su padre que había decidido dedicarse a la filosofía, éste le manifestó que si quería ser un filósofo de verdad, tenía que ser capaz de comprender todo lo que se había escrito en filosofía; y que, como quiso leer los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead y no los comprendió, comenzó a estudiar ciencias matemáticas.

Que el resultado de su formación lógico-matemática fue inesperado: le permitió descubrir un nuevo camino para enfrentarse al problema del hombre, sobre todo en los campos de la ética, el derecho y la filosofía política. A continuación expone los hitos del camino que lo han conducido desde la meta originaria hasta el momento en que escribe esta autobiografía.

Reconoce que su obra constituye un sistema; y que, aunque presenta aspectos que, en apariencia no tienen nada que ver con el problema antropológico, están íntimamente trabados entre sí.

Inicialmente Miró Quesada se refiere a su primera presentación de la teoría de la razón de 1963 en su libro *Apuntes para una teoría de la razón.* La formuló a partir de la convicción de que ninguna de las corrientes filosóficas tradicionales (el empirismo, el positivismo, el pragmatismo, el historicismo y el escepticismo) podían dar cuenta de los prodigiosos avances producidos en el campo de la ciencia, y que para hacerlo era necesario elaborar una nueva teoría de la razón. Admite sin embargo que en su libro de 1963 hay lagunas de información y errores interpretativos, pero sostiene que con esta

obra quedó señalado el camino que había de recorrer durante toda su vida para lograr una fundamentación racional de la ética con resultados mínimamente válidos. Para ello era necesario saber qué cosa es y cómo funciona la razón. A partir de aquí pasa a hacer un recuento de sus trabajos.

En primer lugar se refiere a sus obras de lógica. A cómo su descubrimiento de las lógicas no aristotélicas lo llevó no a un escepticismo sobre la razón, sino a barruntar que tras de todas ellas subyace una racionalidad profunda que debía ser puesta en claro para comprender la situación. Estudió entonces los principales sistemas de lógicas no clásicas, sobre todo la lógica inconsistente de Newton Da Costa, a la que bautizó como "lógica paraconsistente", y la lógica intuicionista de Heyting, a la que denominó "paracompleta"; y otras suertes de lógicas más. Trató de elaborar a continuación un sistema de lógica universal y escribió un texto al respecto –colegimos que se trata de su "Lógica trasmisiva" de 1978–, pero luego lo encontró demasiado limitado, por lo que decidió seguir estudiando y profundizando sus conocimientos lógico-matemáticos. Fue en estas circunstancias que descubrió la lógica categorial que le abrió nuevos horizontes. Piensa haber hecho en este sentido un avance pequeño, pero seguro.

Luego se refiere a la filosofía de las matemáticas. Cuenta que, en contra del clásico juicio de Frege y Russell de que la lógica es totalmente aséptica en relación a la ontología, la matemática intuicionista afirmaba lo contrario; y que, él se ha adherido a este punto de vista sosteniendo que en ciertas circunstancias la estructura de la lógica depende del universo de objetos al que se aplique. Cree haber sido el primero en haber dado un ejemplo completo de cómo la materia de la lógica influye sobre su contenido. Y sostiene que Husserl fue con su libro *Lógica formal y trascendental* (1929) el pionero de la revolución lógica introducida por Lawvere.

Lo anterior recondujo autor a sus trabajos sobre lógica trasmisiva. En ella la tesis básica es que las premisas trasmiten de modo necesario sus valores (de verdad o falsedad, corrección o incorrección, justicia o injusticia, bondad y maldad etc.) a las consecuencias. La trasmisión puede ser muy variada y presentar situaciones trasmisivas muy complejas, pero nunca deja de cumplirse.

Relata además que en 1980 publicó su libro *Lógica I. Filosofía de las matemáticas* con el ánimo de ayudar a los filósofos jóvenes a aprender la lógica y matemática que necesitan, y que ya tiene bastante avanzado el segundo tomo dedicado a la metateoría de la aritmética.

En tercer lugar se refiere a sus trabajos de ética. Sus resultados sumarios son que para considerar que una norma es justa o injusta es preciso que cumpla con una condición necesaria: la no arbitrariedad, y con otra suficiente: la simetría. Menciona también y trata de responder algunas objeciones que se ha hecho a su planteamiento.

A continuación habla de sus trabajos de filosofía del derecho. Es claro ante todo que los principios de la no arbitrariedad y de la simetría se aplican también al derecho, donde hay numerosos textos legales en los que se encuentran expresiones equivalentes: por ejemplo figuran "abuso de derecho" por arbitrariedad, y "reciprocidad" por simetría. Por ello Miró Quesada ha aplicado estos principios en sus investigaciones sobre el "derecho justo".

También menciona el autor sus trabajos en curso por entonces sobre la teoría de la interpretación. Con ellos buscó sistematizar todos los procedimientos y técnicas de interpretación –en 1993 Miró Quesada había esbozado su planteamiento sobre el particular en su artículo "Ratio interpretandi", del que el año 2000 nació su libro del mismo título.

Asimismo recuerda su planteamiento sobre la forma como se puede aplicar la lógica al derecho, elaborado a partir de 1951 en su artículo "La lógica del deber ser y su eliminabilidad" y desarrollado en su tesis de Bachillerato en Derecho de 1953 *Bases y lineamientos de la Lógica Jurídica.*

Por último se refiere a su ponencia de 1988 "Lógica Jurídica Idiomática" como siendo un intento de elaborar una lógica que refleje con fidelidad la manera como los juristas, los abogados y los jueces razonan en la práctica del derecho.

En quinto lugar escribe sobre sus trabajos dedicados a filosofía política. Relata cómo el principio autotélico de Kant de tratar a todo hombre siempre como un fin y nunca solo como un medio, constituye el fundamento racional

de la ideología humanista que él mismo propugna, y que permite justificar la práctica política. Se trata por cierto de una ideología epistémica, o sea que parte de una base científica, y no de una ideología estimativa, esto es que proceda solo a partir de un fundamento valorativo. También menciona cómo sobre la base de esta distinción y de algunas otras consideraciones se puede realizar una crítica de las distintas ideologías que pretenden fundamentar las prácticas políticas.

El humanismo condujo a Miró Quesada a interesarse también por los problemas sociales y culturales de América Latina. Así fue como reivindicó las variantes de la filosofía de tendencia regionalista que son la filosofía de lo americano, la filosofía de la liberación y la filosofía inculturada.

En sexto lugar habla el autor de sus trabajos sobre filosofía de la religión. Recuerda que se interesó por estos problemas desde que en 1938 publicó su tesis de Bachiller en Filosofía *Crítica de la prueba ontológica*; que en 1957 escribió un largo texto con el título de "Tres Momentos y un Epílogo" sobre el ateísmo auténtico; y que en 1961 redactó otro sobre "Racionalismo y misticismo" en que sostenía que ambas tendencias no se oponen sino que en realidad se complementan.

Por último, Miró Quesada relata cómo los trabajos que ha escrito en sus últimos años emprenden una lucha contra el escepticismo, o sea contra lo que ha llamado el "uso impuro" de la razón para tratar de justificar la imposibilidad del conocimiento. Esta "Crítica de la Razón Impura" es precisamente la primera parte de su *Esquema para una teoría de la razón*, su segundo libro sobre ésta. Se trata de un mero "esquema" y no de una "teoría" propiamente tal por la dificultad del tema. La segunda parte del libro habrá de llamarse "Estructura y dinámica de la razón".

En dos apartados finales el autor se refiere también a su actividad periodística y a sus artículos de rango literario publicados en periódicos y revistas.

Comentario

Los cuatro textos anteriores son de una enorme importancia para fijar tanto el proyecto filosófico de Francisco Miró Quesada Cantuarias, su evolución y grado de realización como su autointerpretación. Quisiéramos aquí establecer las comunidades y diferencias existentes entre estos textos.

El primero (de 1953) se destaca de todos los demás porque fija el proyecto filosófico original del joven Miró Quesada , y porque fue formulado en un momento en que el autor apostaba por un filosofar riguroso. Lo confirma un texto periodístico relativamente cercano (de 1956) que muestra que el autor ya tenía por entonces una clara conciencia del devenir del pensamiento latinoamericano, de la existencia hasta ese momento de tres generaciones de filósofos latinoamericanos en el siglo XX, de lo que luego denominó la "bifurcación" de la tercera generación en una tendencia universalista y otra regionalista, y el que sostuviera que la filosofía sudamericana en general y la peruana en particular estaba caracterizada en ese entonces por preferir un estilo de filosofar riguroso[34].

Los otros tres textos proceden en cambio de más de treinta años después (de 1986, 1991 y 1994 ó 1995), cuando el proyecto original del joven Miró Quesada ya se había plasmado en una gran cantidad de libros y artículos académicos y había experimentado cambios y una extraordinaria ampliación.

¿Qué rasgos comunes se han mantenido entre el proyecto de 1953 y las autobiografías intelectuales posteriores? Primero, la preferencia del filósofo peruano por la temática del hombre, y segundo la circunstancia de haberla sabido conjugar con su gran interés por la lógica (y la filosofía de las matemáticas) y la epistemología, interés que ha desembocado en el imperativo de formular una nueva teoría de la razón. Con una modestia muy característica el autor escribió en su etapa intermedia meramente unos *Apuntes* para la misma, y en su etapa final habla tan solo de un *Esquema* para una teoría de la razón.

---

[34] V. su artículo "¿Existe un estilo filosófico peruano?", en: "Suplemento Extraordinario" de *El Comercio*. Lima, 28 de julio de 1956; pp. 2 y 12. Está previsto reproducir este importante texto en el T. IX de estas *Obras esenciales.*

¿Cómo se articulan estos dos puntos: la antropología y la teoría de la razón? Para Miró Quesada hay sin duda un primado de la filosofía práctica sobre la teórica: la teoría de la razón que se derive de la reflexión sobre la lógica y las ciencias, debe estar al servicio del conocimiento del ser humano. O dicho de otro modo y con una formulación derivada de una expresión miroquesadiana: buscamos *conocer* cómo *es* el mundo a fin de poder establecer cómo *debe ser* el mundo o cómo hay que *cambiarlo.* Es probablemente esta preeminencia de la práctica sobre lo teoría, la que llevó a Miró Quesada a aproximarse al filosofar latinoamericano de tendencia regionalista, pero sin abandonar el de tendencia universalista que optaba por el rigor, con la finalidad de tender un puente entre ambas.

Lo que es característico del proyecto filosófico de 1953 es que el autor sostenía que la reflexión sobre los resultados de la filosofía de la lógica y de la epistemología debía desembocar en una teoría de la razón. Se oponía así al racionalismo clásico que aseveraba que ella es unitaria y opera con principios muy simples; pero se apartaba también del positivismo lógico que exigía renunciar al conocimiento a priori; y asimismo rechazaba el historicismo que exigía abandonar la idea misma de la razón afirmando que había perdido su vigencia histórica. Mas Miró Quesada sostenía también que no se puede prescindir de la metafísica, como demandaba el positivismo lógico, pues ella es esencial para conocer muchos aspectos del ser humano y del cosmos. Y finalmente sostenía la convicción –de raigambre kantiana y realizada en forma abreviada por el último Max Scheler– de que la temática filosófica más importante es la de la antropología filosófica –en contra de muchas corrientes filosóficas que simplemente la ignoraban.

Treintaitrés años después, en 1986, en su autoexposición "La filosofía como actividad racional", comienza por ubicarse: pertenece a una generación de filósofos latinoamericanos –la tercera en el siglo XX– que parten del propósito de hacer filosofía auténtica, o sea no meramente imitativa de la europea o de la norteamericana, pero sin separarse de Occidente. Reconoce que su generación se bifurcó entre una tendencia universalista y otra universalista, pero señala a la vez que él mismo cree que no existe una genuina oposición entre ambas tendencias: las dos tratan de hacer una filosofía auténtica.

Luego pasa a exponer su propio proyecto y trayectoria. Indica que la problemática filosófica más importante le parece ser la antropológica; y que, como hay que tratarla con rigor, pese a las dificultades existentes para abordarla, hay que analizarla teniendo en cuenta las posibilidades del conocimiento y sin prescindir de la metafísica. Es indispensable saber cómo *es* el mundo para después tratar de saber cómo *debe ser* el mundo. ¿Qué posibilidades tenemos de conocer el mundo? Está convencido de que se puede conocerlo *racionalmente* y de que la racionalidad es el fundamento último de la filosofía y la ciencia. Posteriormente reseña los resultados a los que ha llegado, y expresa otra vez su confianza en el primado de la praxis sobre la teoría: hay que humanizar el mundo operando sobre una base racional.

El tercer texto, "Autobiografía intelectual" de 1991, nos parece que confirma que su mayor interés filosófico es la temática antropológica, y contiene cuatro revelaciones nuevas: primero, refiere la importancia que tuvo para él el descubrimiento en 1952 de las lógicas no aristotélicas, en especial de la lógica intuicionista, lo que lo llevó posteriormente a tratar de crear una lógica cuyos principios se fundaran en condiciones necesarias y suficientes de verdad, hasta que descubrió que ya otros filósofos habían encarado y realizado en parte este mismo propósito. No hay rastro del mismo en el proyecto filosófico original del autor de 1953 –a no ser indirectamente en el afán de encontrar la unidad perdida de la lógica para llegar a fundamentar un nuevo sistema abierto de la razón. Segundo, que en su madurez Miró Quesada optó por construir un sistema filosófico propio. Tercero, que su interés por la filosofía política se remonta a su viaje por la Unión Soviética y China en 1959. Y cuarto, que ha advertido que la meta de construir un nuevo sistema filosófico desborda sus fuerzas individuales y requiere de una labor de equipo. No obstante como frutos de sus investigaciones señala que ha llegado a algunos resultados que le parecen importantes. Entre ellos destacan la conexión que cree haber podido comprobar entre la ontología y la lógica, y su visión de cómo el "perspectivismo" orteguiano puede zanjar la vieja disputa filosófica entre realistas e idealistas.

Finalmente, el último texto, "Autobiografía filosófica" de 1994 ó 1995, enfatiza aun más que su interés filosófico fundamental es la antropología filosófica, que la filosofía es un sistema que tiene por centro la temática del ser humano con la que se conectan todos los otros temas filosóficos. Luego de

presentar su primer intento de construir una nueva teoría de la razón en sus *Apuntes* de 1963, Miró Quesada agrupa sus principales logros posteriores en: 1) sus trabajos sobre lógica, 2) sobre filosofía de las matemáticas, 3) sobre ética, 4) sobre filosofía del derecho, 5) sobre filosofía política, 6) sobre filosofía de la religión, y 7) sobre el uso impuro de la razón para fundamentar el escepticismo. Esta "Crítica de la Razón Impura" es la primera parte de su *Esquema para una teoría de la razón.*

La comparación entre el proyecto filosófico original de Francisco Miró Quesada de 1953 y estos recuentos de su realización de 1986, 1991 y 1994 ó 1995, muestran una admirable coherencia y a la vez un enriquecimiento de la posición filosófica original del filósofo peruano. En efecto, sobre todo los textos de 1991 y 1994 (ó 1995) acreditan claramente cómo, sin abandonar su propósito inicial de priorizar el tema del hombre y de construir al mismo tiempo una nueva teoría de la razón, el autor ha ido incorporando una serie de otros temas. Son por una parte temas teóricos, como el proyecto de elaborar una lógica universal, el esfuerzo por mostrar la conexión entre la ontología y la lógica o el de zanjar la vieja cuestión disputada sobre la primacía del realismo o del idealismo. Por otra partes temas prácticos, como su creciente interés por la política y el derecho. A lo que hay que agregar en el ámbito de lo que hay que esperar, como lo denominaba Kant, su renovada atención por la filosofía de la religión.

Un par de observaciones finales. Una primera es comprobar que el ámbito filosófico en el que más realizaciones concretas tiene Francisco Miró Quesada Cantuarias es el de la filosofía del derecho, entre las que hay que contabilizar su intento de aplicar la lógica al derecho, sus trabajos sobre el derecho justo y su teoría de la interpretación jurídica. Y una segunda es que el autor es plenamente conciente de que su intento de formular un nuevo sistema filosófico lo ha desbordado individualmente, así como también parece haberlo excedido la tarea de reformular por sí solo una nueva teoría de la razón.

NOTA FILOLÓGICA

"Esbozo de mi posición filosófica" [Outline of my philosophical position]: se trata de un texto publicado en la revista *Southern Philosopher*. North Carolina: University of North Carolina, 1953; vol. 2; pp. 1-5. Traducción de David Sobrevilla

"La filosofía como actividad racional", en: *Philosophische Selbstdarstellungen.* Berna/ Francfurt / Las Vegas: Peter Lang, 1986; 195-204. El trabajo está precedido por un curriculum vitae del autor, va acompañado de una traducción francesa del texto español y contiene además una bibliografía completa de libros y suscinta de artículos académicos. Fue reproducida con el título modificado de "Autobiografía filosófica" en: David Sobrevilla/Domingo García Belaunde (Eds.), *Lógica, Razón y Humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias. Libro de Homenaje por sus 70 años.* Lima: Universidad de Lima, 1992; pp. 4-11.

"Autobiografía intelectual": escrito de 1991 en 7 p. Fue redactado para el *Libro de Homenaje* anterior, en el que finalmente se publicó "La filosofía como actividad racional". Ha permanecido inédito.

"Autobiografía filosófica": escrito probablemente en 1994 (o en 1995) para la postulación al Premio Gabriela Mistral para la educación, la ciencia y la cultura de la Organización de Estados Americanos –premio que el autor recibió en 1995. Ha permanecido inédito.

ESBOZO DE MI POSICIÓN FILOSÓFICA
(1953)

Es difícil exponer nuestra posición filosófica en un breve artículo de menos de 3,000 palabras. La filosofía es una disciplina de un alcance tan amplio, de tal variedad de temas, todos ellos tan interconectados entre sí, que es imposible decir en unos pocos enunciados qué posición adoptamos frente a sus principales problemas. Por ello, las líneas siguientes deben ser consideradas como una exposición limitada y fragmentaria de lo que pienso. Más que una declaración sobre mi posición filosófica, son ellas solo un esbozo de los problemas que me han interesado últimamente y que me han inducido a tomar una postura determinada en vista de sus soluciones posibles –sea ella positiva o negativa. Estos problemas son fundamentalmente lógicos, epistemológicos y antropológicos. Sin embargo y debido a la íntima conexión de su contenido -especialmente el antropológico- con la teoría del ser, tendré que hablar brevemente de la metafísica.

Lógica y epistemología

En mi opinión, las investigaciones modernas de lógica y epistemología poseen una importancia extraordinaria. Esto es quizás lo que hace la gran diferencia entre la filosofía del siglo XX y la precedente. Gracias al método simbólico matemático, aquellas disciplinas han sido puestas en un nivel de rigor nunca antes igualado en la historia de la filosofía. Casi se podría decir que existe hoy un aspecto de la filosofía que es verdaderamente científico. Mas no deberíamos olvidar que estamos tratando con un tipo de ciencia que tiene que ver con principios que analizan las presuposiciones de la ciencia positiva. De modo que, con prescindencia de su rigurosidad científica, se trata de análisis que siguen siendo filosóficos, desde que, de acuerdo con la concepción

clásica y –en mi opinión, de su indispensable autenticidad- la filosofía es la *teoría de los principios.*

Dejando de lado los aportes concretos de la nueva lógica y de la nueva epistemología, aportes que poseen el mayor interés intrínseco, creo que las consecuencias más importantes de la llegada de estas nuevas disciplinas, es lo que podríamos llamar la quiebra de las doctrinas epistemológicas clásicas, tales como el racionalismo, el positivismo, el historicismo. El día de hoy no puede sostenerse una concepción completa de la razón de acuerdo con la cual el pensamiento se despliega y se forma dentro de un sistema unificado y provisto de categorías a priori. Desde el punto de vista del funcionamiento analítico de la razón, actualmente no se puede hablar, como hicieron los filósofos clásicos, de un número de principios simples que regulen sin limitaciones la totalidad de las operaciones lógicas. Las investigaciones de los intuicionistas, de Gödel y de muchos otros, han mostrado que el principio del *tertium non datur* no posee una validez absolutamente general, desde que, pese a que se aplica a conjuntos finitos y a conjuntos infinitos muy simples, no se puede aplicar a conjuntos infinitos de un cierto grado de complejidad. (la transitividad determinada por los postulados de la aritmética es suficiente para invalidarlo). Este hecho sorprendente posee consecuencias incalculables. En primer lugar da origen a lo que hoy se llama la "lógica polivalente o no-aristotélica" y demuestra de una vez por todas que la intuición intelectual sobre la cual se fundaba una gran parte de la filosofía clásica, no es infalible como se había pensado. En segundo lugar, demuestra asimismo que el concepto de razón no es tan simple como creyeron los clásicos. En cualquier caso, no se trata de algo unificado. El hecho de que más allá de la lógica bivalente aristotélica, existan otras lógicas de tres o de más valores, muestra que uno no podría hablar meramente de "una" lógica sino de que en un cierto sentido existen "varias" lógicas. Otra consecuencia también de gran importancia es el hecho de que como una derivación de lo que acabamos de decir, se ha demostrado que la razón no es y no puede ser un sistema cerrado sino que es en esencia un sistema incompleto y abierto. Como el Prof. L.O Kattsoff anota en su interesante libro *A Philosophy of Mathematics,* el "teorema de Gödel nos indica que nunca puede haber una teoría completa y final de la realidad".

Desde el punto de vista de los principios de las ciencias naturales, la epistemología moderna, luego de haber desarrollado análisis muy penetrantes

de las teorías físicas actuales, ha llegado a la conclusión de que ciertas categorías a priori, consideradas clásicas desde los tiempos de Leibniz y Kant, como condiciones inalterables del conocimiento, fueron solo un producto de las condiciones históricas. Los análisis epistemológicos modernos de las teorías de la relatividad y de los quanta han mostrado que las categorías de la causa y la sustancia no pueden ser mantenidas como condiciones de la posibilidad de la experiencia científica.

No obstante, no se debería creer que la situación descrita abogue en favor del positivismo o del historicismo. De acuerdo al positivismo la situación antes mencionada constituiría una demostración irrefutable de que no existe ninguna clase de a priori racional, y mostraría que las leyes de la lógica son reglas determinadas en forma meramente lingüística conforme a convenciones arbitrarias. Adherirse a este punto de vista sería anular la posibilidad misma de conocimiento. Una cosa es mostrar que la razón no constituye un sistema completo, que posee hiatos y que adolece de una unidad perfecta; y otra negarle sus características esenciales de aprioridad y de validez objetiva. Pese a que sea cierto que el principio del tercio excluido se encuentra severamente limitado, hay que tomar seriamente en cuenta que esta limitación es meramente la consecuencia del deseo de preservar la validez de los principios de identidad y contradicción. De hecho las limitaciones del principio del tercio excluido se derivan de las investigaciones sobre la consistencia de los postulados de la matemática, esto es, de la necesidad imperiosa de preservar la validez del principio de contradicción. Esto significa que, a despecho de toda la fragmentación que muestra hoy, el sistema de la razón, aun exhibe principios que son absolutamente universales y sin los cuales es imposible operar.

Con respecto a los principios del conocimiento físico, ni se puede aceptar las afirmaciones del positivismo lógico con respecto a su total dependencia de la experiencia, ni tampoco aquellas del historicismo sobre su variabilidad total. Creo que, pese a que aquellos principios son mucho más amplios y más generales que los que había supuesto la epistemología clásica, existen sin embargo. Se puede hablar, por ejemplo, de un "principio de la conectividad" según el cual el conocimiento científico exige que debería haber conexiones necesarias entre sus proposiciones. Estas proposiciones pueden ser probabilísticas, con lo que el principio causal resulta invalidado, pero no obstante son derivadas deductivamente, esto es, en forma necesaria, la una de la otra. Del

mismo modo el principio de la sustancia ha sido reemplazado por el de la elementariedad que se podría exponer como sigue: toda ciencia estudia una totalidad determinada de elementos. Estos argumentos pueden ser utilizados otra vez contra el positivismo y el historicismo.

No creo que en el momento presente se pueda hablar del "derrumbe de la razón" y abandonarse a él, sino más bien de que hay que superar los puntos de vista del racionalismo clásico. Por cierto, no se puede hablar de un "sistema de la razón", como hizo Kant, pero se puede hablar de principios racionales y de un conocimiento a priori. Estos principios son muy generales y permiten un margen muy amplio para el juego de las categorías que dependen de la experiencia y de las condiciones histórico-culturales. Mas esto significa que la razón, aunque limitada y sin la posibilidad de una unidad cerrada, constituye siempre el instrumento fundamental del conocimiento científico que no puede ser establecido con un "mínimo" de universalidad y de necesidad (lo que invalida en principio las posiciones del positivismo lógico y los historicistas). Estas consideraciones lo llevan a uno a pensar en la necesidad de fundar una nueva epistemología basada en los hallazgos de la nueva lógica (inspirada por supuesto en las necesidades de la investigación científica) y que supere la unilateralidad de las escuelas arriba mencionadas.

Metafísica

Si entendemos por metafísica la ciencia o, mejor, la teoría del ser, creo que algunas tendencias modernas como el existencialismo de Heidegger o de Sartre han hecho contribuciones muy importantes, esencialmente al ensayar presentar de otra manera los problemas del ser humano. La dificultad que estas investigaciones presentan es la de la rigurosidad de sus métodos cognitivos. ¿Se puede hablar de un conocimiento que lo fuerce a uno a un acuerdo objetivo y universal sobre el ser en general –y sobre el del ser humano en particular– en una forma equivalente a como existe un acuerdo en torno a la lógica y las matemáticas? No soy de esta opinión y pienso que la pretensión de rigurosidad que los existencialistas han elevado ha causado mucho daño. Muchos de estos existencialistas, incluidos los grandes maestros, no tienen una noción clara de lo que significa un conocimiento riguroso. En cualquier caso, estoy convencido de que no se trata de una cuestión que importe un mero juicio en torno a palabras, como afirma la pretensión de los positivistas radi-

cales. Creo que la noción de ser es indispensable en orden a ser capaz de concentrar la atención sobre ciertos aspectos fundamentales de las problemáticas filosóficas, en especial en torno a la teoría del hombre y del cosmos. Mas tengo la impresión de que no puede focalizarse en forma rigurosa. ¿Cuál es el significado de un conocimiento que valga algo y sobre el que pueda existir un mínimo de objetividad pero que, sin embargo, no es riguroso? Pienso que se trata de algo que merece ser investigado y que hacerlo es una de las grandes tareas de la gnoseología moderna. Una investigación seria y desprejuiciada sobre la posibilidad de un conocimiento no-riguroso, que incuestionablemente es aquel que tiene la mayor posibilidad filosófica, abriría nuevos horizontes y nos permitiría entender a partir de una perspectiva amplia algunos aspectos vertebrales de la historia de la filosofía.

Etica y antropología

Con respecto al problema más importante de la filosofía, el tema del hombre, su situación en el universo y en especial su destino (un tema que lamentablemente no puede ser abordado en forma rigurosa), mi actitud puede ser definida como la de un "ateísta nostálgico". Ateísta, porque, en mi opinión, Dios no existe; y nostálgico, porque infortunadamente no existe. Dios no existe, pero desearía que existiera. Esta es mi posición definitiva en pocas palabras, con toda autenticidad. La mayoría de los ateístas, debido a razones extrafilosóficas, se esfuerzan en demostrar que su situación es superior a la de los creyentes, lo que muestra una falta de autenticidad. Nadie que intente ser sincero consigo mismo puede preocuparse por defender que existencialmente la situación de los ateos es superior a la de los creyentes. El ateísta auténtico, aquel que ha alcanzado una convicción de que Dios no existe por razones bien meditadas, debería reconocer con toda imparcialidad que su situación, y en general la situación humana, es miserable (en sentido etimológico). Por lo tanto no vacilo en admitir que soy un ateísta que desea que Dios existiera.

Es posible que la persona que lea estas líneas piense que es absurdo que una persona que tiene un entrenamiento lógico y epistemológico deba preocuparse al hacer afirmaciones sobre la existencia de Dios. *Sería* absurdo decirlo si basáramos nuestra posición en razones teóricas, desde que se ha demostrado abundantemente desde la época de Kant hasta nuestros días, que la existencia de Dios no puede ser afirmada ni negada. Se trata, podríamos decir, de

una combinación de razones éticas y lógicas. En efecto, no importa cómo intentemos reconciliar (aquí interviene la lógica) la bondad infinita de Dios con el mal en el mundo (aquí interviene la ética). Un Dios que permite el mal no me interesa, y creo que no interesaría a ningún ser humano común de carne y hueso. El Dios al que aspira cualquier ser humano sincero, cualquier hombre sincero que no pone por delante razones de secta o la voluntad de poder, o una sensibilidad meramente estética, es un Dios protector, un Dios bueno que lo salva a uno del peligro y que puede perdonar. No puedo concebir a un Dios penalizador, pese a que la responsabilidad de alguien haga de él un monstruo. No puedo concebir a un Dios que ha creado solo un cielo y dos infiernos, y que ha sido incapaz de evitar la enfermedad, el sufrimiento y la muerte[35].

No puedo concebir –no importe cómo lo intente– a un Dios que hace al hombre pagar por los pecados de sus padres. Después de haber intentado orientarme en este torbellino de lo absurdo al que alguna gente llama cosmos (rememorando una hermosa filosofía del pasado), he llegado a la conclusión de que el valor ético supremo es la solidariedad humana. Es el sentido de la solidariedad el que me lleva a rechazar un cielo, en tanto que aquí existe el infierno. Mientras haya una única persona condenada, he llegado a la conclusión de que deseo ser condenada con ella. Para mí no se trata de salvarse, sino de solidarizarse con mis compañeros, de simpatizar para con el hombre que sufre sin saber ni cómo ni por qué, y que ha llegado al mundo sin desearlo. Se trata de luchar por mejorar las cosas en caso de que puedan ser mejoradas. Se trata de hacer algo por la otra gente, pese a que sepamos que nosotros mismos estamos condenados.

(De: *Southern Philosopher.* University of North Carolina, vol. 2, 1953: pp. 1-5; trad. de David Sobrevilla)

---

[35] Se puede argumentar que Dios no ha creado el mal y que no puede suprimirlo sin la ayuda humana, pero entonces no sería omnipotente y no tendría los atributos clásicos de la divinidad. Si entramos en esta discusión nunca la superaríamos y caeríamos en una serie de lugares comunes bien conocidos por todos los profesores y estudiantes de filosofía. Hay algunos filósofos que han propuesto la idea de un Dios que no es omnipotente como Böhme, Brightman y –se lo crea o no- aun el mismo Whitehead. Mas un Dios que no es omnipotente no es interesante; no sería un Dios sino una suerte de "superhombre", un dictador supremo y patéticamente antropomorfo.

LA FILOSOFÍA COMO ACTIVIDAD RACIONAL (1986)

Pertenezco a una generación de filósofos latinoamericanos que comienza a manifestarse pocos años antes de la Segunda Guerra Mundial. Mi generación se caracteriza por el afán de hacer filosofía auténtica, en el sentido de que no sea una mera repetición académica de lo hecho en otras regiones del mundo, especialmente Europa y Estados Unidos. Esto no significa que no aprecie en todo lo que vale la filosofía occidental, e incluso la oriental; y menos aún, que pretendemos retornar a las fuentes precolombinas para hacer una filosofía incaica o maya. Al revés, todos reconocemos que la filosofía latinoamericana pertenece al ámbito de Occidente. Sólo que si una persona se dedica a la filosofía con seriedad, es inevitable que trate de pensar por sí misma los problemas y que, en la medida de sus posibilidades, trate de hallar soluciones o caminos de exploración. Dedicarse a la filosofía para no enseñar sino lo que han pensado los otros y no uno mismo, no vale la pena.

Gracias al esfuerzo de la generación anterior integrada por pensadores de grandes méritos y llamada "generación de ROMERO" en honor al más ilustre de sus representantes, nuestra generación encuentra un clima mucho más propicio para la investigación filosófica que el que encontraron otras generaciones. La generación ROMERO logra que el pensamiento latinoamericano ingrese a lo que él llamaba "la normalidad filosófica": una buena formación teórica como condición fundamental para poder profundizar el tratamiento de los problemas y ser capaz de llegar a conclusiones que no sean meramente repetitivas.

Un hecho importante en la historia de mi generación es que su afán de hacer filosofía auténtica se manifiesta de dos manera diferentes y contrapues-

tas: de un lado, una mayoría considera que nuestra filosofía debe ocuparse de los grandes temas que preocupan a la comunidad filosófica occidental; de otro lado, una minoría muy bien organizada e intelectualmente agresiva, sostiene que nuestro filosofar no podrá ser auténtico mientras no medite sobre nuestra propia realidad, en el sentido de que todo filosofar (como sucedió en Grecia y ha sucedido en Occidente y en Oriente) debe partir de problemas concretos que afectan a la sociedad de su tiempo.

Mi posición fue clara desde el primer momento: no hay ninguna oposición entre las dos tendencias, ambos campos temáticos deben profundizarse y complementarse. Si grandes filósofos europeos como HEGEL, ORTEGA, SARTRE, RUSSELL y otros meditaron sobre su propia realidad y sobre otras realidades sociales, ¿por qué no podemos hacerlos nosotros?

El hecho de haberme interesado por las dos tendencias y de haber trabajado en temas tanto abstractos y puramente teóricos como referentes a la comprensión filosófica de nuestra realidad me dio, desde muy joven, la oportunidad de conocer a la mayoría de los filósofos representativos de ambos grupos y, por eso, creo tener una visión más bien amplia y pasablemente completa de la actual filosofía latinoamericana. Creo que mi generación, dentro de sus diferentes orientaciones y en los más diversos campos, ha logrado un nivel técnico y un empuje intelectual que han hecho posible su incorporación a la comunidad filosófica de Occidente que la acoge, hoy, con los brazos abiertos. Sin ninguna pretensión de superioridad, pero tampoco con complejo de inferioridad, dentro de dimensiones aún modestas pero tangibles, la filosofía hecha por latinoamericanos es una filosofía en marcha que, día a día, crece cuantitativamente y mejora cualitativamente.

Apenas ingresé a la universidad comencé a estudiar filosofía sistemáticamente. BERGSON había ya pasado de moda y dominaban el panorama latinoamericano HUSSERL, HEIDEGGER y filósofos de los valores como SCHELER y HARTMANN. Pero aunque HUSSERL influyó en mí decisivamente debido, sobre todo, a su racionalismo, nunca pude ser fenomenólogo y menos existencialista (a pesar de que HEIDEGGER me interesó mucho y, años más tarde, SARTRE). Pronto descubrí al viejo RUSSELL a quien tuve la suerte de conocer en 1952 (tuve con él, gracias a la gentileza de Sir ALFRED AYER, amigo de toda la vida, una larga e inolvidable conversación en

un club de Londres) y, naturalmente, leí a los empiristas lógicos. Pero nunca pude sentirme miembro de una escuela o de otra. La fenomenología tenía el mérito de insistir sobre la necesidad de fundar la filosofía sobre bases racionales, pero nada o muy poco de lo que decían los fenomenólogos lograba alcanzar estos fundamentos. Los existencialistas decían cosas a veces que, desde el punto de vista intuitivo, eran impresionantes y parecían abrir trocha. Pero cuando se trataba de rigorizar los conceptos, se descubrían vaguedades inaceptables y las trochas conducían a callejones sin salida. Los empiristas lógicos decían cosas tan absurdas sobre lo que es la lógica, y su teoría sobre la significación de los enunciados era tan deleznable, que era imposible considerarse uno de ellos. Decidí, por eso, tratando de utilizar todo lo que me pareciera claro y bien fundamentado racionalmente, seguir mi propio camino.

Mi rápida evolución juvenil fue la siguiente: lo que me interesaba y me sigue interesando hasta la fecha era el problema del hombre. ¿De donde venimos? ¿Quiénes somos? ¿A dónde vamos? ¿Qué debemos hacer cuando nuestros intereses entran en conflicto con los de un semejante? Son, para mí, y creo que para casi todos los filósofos o los que intentan serlo, las preguntas fundamentales. Ahora bien, cunado uno se enfrenta a estos problemas descubre de inmediato que sin haber llegado a ciertas conclusiones sobre las posibilidades del conocimiento, es imposible abordarlos con rigor. Naturalmente, el problema del conocimiento remite al problema de la ontología y viceversa. En el pensamiento filosófico todo está relacionado entre sí. Pero, en algún momento, el problema del conocimiento salta al primer plano como condición –seguramente no suficiente pero sí necesaria– de alguna posibilidad de solución.

Después de muchas dudas, decidí que debería comenzar por el conocimiento. Pero, como hemos dicho, los problemas filosóficos fundamentales son los del hombre (incluso cuando se trata de los aspectos más abstractos y elaborados de la lógica o de la filosofía matemática). De manera que cuando se comienza por el estudio de los problemas del conocimiento nunca debe olvidarse que se trata sólo de un procedimiento metodológico. Por eso, tuve que elaborar un programa de trabajo.

El programa que me tracé fue el que se ha trazado la mayoría de los que se han dedicado a la filosofía: primero tratar de saber *cómo es* el mundo; y

segundo tratar de saber *cómo debe ser*. Creo, que a través de la historia, este doble tema constituye el centro mismo del pensamiento filosófico, el núcleo palpitante que le confiere carácter y sentido.

Una vez planteada las dos metas del programa, era necesario desarrollarlo. Si se quiere hacer el intento de saber cómo es el mundo hay que comenzar por un análisis de las posibilidades del conocimiento. Y esto plantea un grave problema al inicio porque hay muchas maneras de concebir el conocimiento. Hay filósofos, como BERGSON, que consideran que hay un conocimiento intuitivo, no racional, que nos revela la realidad última; hay otros como NIETZSCHE que están convencidos que el conocimiento no es sino un instrumento puesto al servicio de la vida. En fin, hay todas las tendencias y cada una de ellas se subdivide en innumerables matices. Pero no cabe duda de que la tendencia filosófica predominante es que el *conocimiento filosófico debe ser racional*. La civilización occidental ha producido dos cosas que se fundan en el conocimiento racional: la ciencia y cierto tipo de filosofía (mucho más extendido el que pretende alcanzar un conocimiento no racional). Desde el principio estuve convencido de que la racionalidad es el fundamento último de la filosofía y de la ciencia, y que tratar de hacer filosofía alejada de fundamentos racionales no valía la pena porque no permitía centrar la discusión sobre bases criticables. Un argumento que me parece bastante convincente, en este sentido, es que la mayoría de los filósofos irracionalistas utilizan su razón para criticar a la razón y negar la posibilidad de un conocimiento racional. Es, por eso, prácticamente imposible salirse de la racionalidad cuando de filosofía se trata.

Mi punto de partida fue, pues, el análisis del conocimiento racional para tratar de ver, en qué medida, este conocimiento permite saber cómo es el mundo. Pero el conocimiento racional es algo sumamente amplio. ¿Por dónde empezar? Me pareció que lo natural era comenzar por el tipo de conocimiento que fuera presupuesto por todos los demás, pues si un conocimiento es presupuesto por otros no puede esclarecerse el fundamento racional de estos últimos si no se esclarece el del primero*. Por ejemplo, ¿cómo puede compren-

* Tenemos conciencia de que un holista podría objetar esta metodología, pero, por falta de espacio, dejamos la discusión para otra oportunidad.

derse el fundamento racional de la física si no se comprende el fundamento racional de la matemática? Y, ¿cómo puede comprenderse el fundamento racional de esta disciplina si no se comprende el de la lógica?** Había, pues, que empezar por la lógica que no sólo es componente racional clave del conocimiento científico sino, también, del filosófico pues la filosofía, por lo menos la que se considera a sí misma como un intento de conocimiento racional, necesita utilizar constantemente la lógica para sus argumentaciones.

El plan quedó, así, claramente trazado: primero esclarecer la naturaleza de la lógica, luego la de la matemática; una vez hecho esto, pasar a las ciencias empíricas, siempre por orden de presuposición, la física, en sentido amplio, la biología, las ciencias sociales. Recorrido este camino se podría tener una noción aceptable de las posibilidades de saber hasta donde se puede conocer el mundo y se podría hacer una evaluación (en caso de que se aceptase que la ciencia desempeña una efectiva función cognoscitiva) de los resultados del conocimiento científico. Se tendría, así, una base para enfrentarse al segundo problema fundamental: ¿cómo debe ser el mundo?

La brevedad del espacio me impide exponer el camino que he seguido para llegar a algunos resultados en la realización del programa que me tracé inicialmente. Debo, pues, limitarme a enunciar algunos de los resultados que creo, en relación a lo que he podido hacer, más significativos.

En la filosofía de la lógica el problema más importante es el de saber si, a pesar de la espectacular proliferación de sistemas de lógica aparentemente incompatibles entre sí, se puede, sin embargo, hablar de la *razón*, como de una facultad que permite fundamentar el conocimiento (en este caso, el lógico), mediante principios de validez universal y necesaria. Si puede hablarse con sentido de *la razón*, debe haber algún hilo de unidad en este aparente desbarajuste. Para tratar de encontrarlo, seguí un camino contrario al que había seguido la mayoría. La mayoría había seguido el camino de las diferencias y de las incompatibilidades; yo seguí el camino de las coincidencias y las compatibilidades. Al hacer esto descubrí que existían sorprendentes relaciones

** Incluso los intuicionistas que sostienen que el conocimiento matemático no depende de la lógica, tienen que saber (o intentar saber) lo que es la lógica para hacer una afirmación tan audaz.

formales entre casi todos los sistemas importantes de lógica y que sus diferencias podían explicarse racionalmente. Muchas veces la incompatibilidad se debía a análisis insuficientes, a prejuicios, a veces, hasta a mitos. Un nuevo enfoque en la manera de mirar las cosas podía abrir nuevas posibilidades de comprensión. Un ejemplo típico de la situación descrita es la afirmación, repetida tantas veces, de que la lógica intuicionista muestra de manera indiscutible que el principio del tercio excluido no tiene validez universal.

Pero los intuicionistas nunca han dicho esto. Lo único que se desprende de sus investigaciones es que, si se rechaza el concepto clásico de verdad y de falsedad matemáticas, y se adopta un criterio constructivo, entonces, en relación a esta nueva concepción, en lugar de haber dos posibilidades (verdad-falsedad) hay tres (proposición matemática construida, proposición matemática no construida y proposición matemática imposible de construir.*)

Otro ejemplo revelador es el famoso argumento, esgrimido incluso por RUSSELL, de que surgimiento de las geometrías no euclideanas muestra que el evidencia intelectual no es confiable. Pero este argumento se derrumba cuando se tiene en cuenta que el postulado de las paralelas nunca fue considerado realmente evidente por los griegos, ni siquiera por lo matemáticos modernos prelobatchezskianos**.

Si los ejemplos que se dan para mostrar la invalidez de ciertos principios lógicos y la no confiabilidad de la evidencia matemática no son sostenibles en algunos de los casos más significativos (podríamos dar muchos ejemplos más***) ¿por qué, entonces, hay tantas lógicas? ¿Cuál es la razón de esta diversificación?

Para comprenderla debemos considerar cómo se originó la lógica. Su origen se basó en el descubrimiento de que había reglas muy simples y de validez necesaria (y, en consecuencia, universal) que permitían pasar de la verdad de determinadas proposiciones a la verdad de otra u otras. Fue tal el

---

* Sobre este punto ver mi trabajo, "Critique de la raison economique", en: *Economies et Sociétés*. París, T. XI, N° 3, marzo de 1977; (pp. 587-611).

** Idem.

*** Sobre estos ejemplos ver mi artículo anteriormente citado.

deslumbramiento que produjo este descubrimiento que se creyó que no podía haber principios de índole diferente de los descubiertos. Se elaboró, así, la lógica tradicional y se creyó que no podías haber ninguna otra. KANT predijo, en el lindero del siglo XIX, que esta lógicas podía tal vez refinarse en el detalle pero que no podría, ya, ampliar su contenido.

Mas en realidad lo que se había descubierto era la lógica aplicable a proposiciones referidas a un mundo estable, o sea, al mundo matemático (aunque ARISTÓTELES y sus primeros seguidores no tenía clara conciencia de este hecho, cosa que sí tenía PLATON, que excluye el mundo inestable de la sensación del Campo de la ciencia). El propio avance de la lógica impone la necesidad de profundizar el análisis de las oraciones que pueden ser premisas y conclusiones. Y comienza a descubrirse que, cuando se utilizan ciertos tipos de oraciones, las reglas que permiten pasar de la verdad de las unas a la de las otras son diferentes. Pero esta diferencia no es arbitraria, funda en intuiciones intelectuales sumamente fuertes. Por ejemplo, se descubre que cuando las premisas son proposiciones que se refieren explícitamente a la necesidad o posibilidad de su verdad, debe agregarse ciertas reglas deductivas a las del Sistema clásico (la lógica tradicional había descubierto esta posibilidad que fue redescubierta por LEIBNIZ, pero cuando comienza a constituirse la moderna lógica matemática, la lógica modal, que nunca había pasado de los pasos iniciales, había caído prácticamente en el olvido).

El método matemático abre un horizonte de inagotables posibilidades analíticas. Esto hace que se vaya descubriendo la posibilidad de explicitar relaciones deductivas cada vez más complejas. Un descubrimiento trascendental es que pueden establecerse relaciones deductivas entre oraciones no proposicionales (atlética). El campo de la lógica se va ampliando, así, cada vez más y esta ampliación parece no tener término.

Pero lo que debe tenerse en cuenta para comprender lo que ha sucedido es que estas ampliaciones nunca son arbitrarias. Siempre hay razones fundadas en evidencias muy fuertes, que son el fundamento de los nuevos sistemas. A veces, debido al enorme impacto del método matemático, se elaboran sistemas lógico-simbólicos de carácter exploratorio, únicamente para ver si son susceptibles de alguna interpretación. Algunos no lo son (o parecen no serlo hasta el momento) pero otros reciben, a veces, interpretaciones notables. Esto es

posible porque se descubre algún tipo de oraciones que permiten efectuar deducciones empleando las reglas formalizadas en el sistema exploratorio. Y este descubrimiento no puede realizarse si no existen intuiciones muy profundas, evidencias incontrastables que muestran que la formalización utilizada es una explicitación de ciertas reglas o principios deductivos.

Cualquiera de los sistemas utilizables que se analicen, se ha constituido de esta manera*.

Cuando comencé a desarrollar el programa que me había propuesto tenía la impresión de que el problema de la ética (es decir, tratar de saber como debe ser el mundo) sólo podía ser abordado después de que se hubiera terminado, en su mayor parte, la investigación teórica. Pero una circunstancia imprevista me hizo ver que bastaba con haber avanzado suficientemente en relación al conocimiento lógico y al matemático. Debido a una serie de contingencias increíbles me vi convertido, de la noche a la mañana, en el ideólogo del partido político más grande y poderoso de mi país. Me sentí, entonces obligado a elaborar, de manera sistemática, la ideología de mi partido**. Y me di cuenta de que el problema de una fundamentación de la ética dependía de la posibilidad de poder determinar si existían o no evidencias a priori que tuvieran el mismo carácter de necesidad y universalidad que los principios lógicos y matemáticos. Con la excepción de algunos jusnaturalistas, es hoy día casi un lugar común en el mundo filosófico occidental que este tipo de evidencia ética no existe. Sin embargo, me pareció que había una salida: si se acepta la idea de que el comportamiento racional es el comportamiento no arbitrario (idea que se encuentra ya bastante desarrollada en PLATÓN, en ARISTÓTELES y en muchos filósofos jusnaturalistas medioevales y del siglo XVII, y que KANT lleva a su máxima expresión (recordemos una de sus máximas: todo hombre existe como fin en sí y no simplemente como medio para el uso

---

* Tenemos que dejar de lado los resultados a que he llegado sobre la índole de la logicidad y las relaciones entre la lógica y la ontología. Remito el lector a *Siete temas de lingüística teórica y aplicada* (en colaboración con Ernesto Zierer). Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo, 1976); el artículo mencionado "Coifique de la raison economique"; y a mi texto "Estudios latinoamericanos, dependencia y liberación (en: *Anuario de Estudios latinoamericanos*. México, N° 12, 1979; 371-382).

** Ver *La ideología de Acción Popular*, Lima, 1963.

arbitrario de tal o cual voluntad...)***), se puede derivar, en forma intuitiva, la mayor parte de los principios éticos tradicionales a la vez que se llega a la conclusión de que la justicia social y la plenitud humana sólo se pueden lograr en una sociedad que sea la suficientemente igualitaria como para que en ella sean imposibles la explotación económica y la opresión política.****

La razón humana se nos revela, así, como el factor principal de humanización. Humanización a través del saber porque hace posible conocer el mundo de manera que este conocimiento, fuera de lo que significa en sí mismo como satisfacción personal y colectiva, permite utilizar la naturaleza y las propias leyes sociales en provecho del hombre; humanización a través de la praxis porque en el esfuerzo por forjar una sociedad de la que el comportamiento arbitrario (es decir irracionalmente opresivo) haya desaparecido, se están creando las condiciones para el pleno desarrollo de las potencialidades humanas. Alcanzar estas metas es difícil, pero son ellas las que confieren sentido a la historia del hombre moderno. Y aunque tal vez sean inalcanzables es, en principio, posible acercarse a ellas cada vez más, así como la serie se acerca a su límite. Por eso, rescatando la racionalidad de la filosofía, se rescata el sentido de la historia como lucha indoblegable por humanizar al mundo.

*** *Fundamentos de una Metafísica de los Costumbres* (Biblioteca Económica-Filosófica, Madrid, 1904, p. 83).

**** Mi situación partidaria me obligó a analizar con mucho cuidado las diferentes maneras como los ideólogos de los otros partidos y los filósofos de la política justificaban la praxis política, partiendo de los principios doctrinarios que proclamaban, y quedé alelado al percatarme de las vaguedades y de las falacias que utilizaban para hacer esta justificación. Decidí, por eso, axiomatizar mi propia justificación y tomé como axioma una de las máximas kantianas: considerar a toda persona como un fin en sí y nunca como un medio o instrumento. Partiendo de este axioma pude justificar, en forma intuitiva, pero pasablemente rigurosa (en forma teoremática), numerosos principios encauzadores de la acción política. Tal vez no debería decirlo, pero creo que es la primera vez que se utiliza esta metodología para fundamentar racionalmente la praxis política.

AUTOBIOGRAFÍA INTELECTUAL
(1991)

La presente autobiografía se limita a señalar los hitos de mi trayectoria filosófica que, según creo, tienen mayor importancia desde un punto de vista personal. Entro, por eso, en pocos detalles, pues describirlos habría alargado demasiado el texto.

Los primeros pasos

No recuerdo con precisión la edad en que comencé a sentir inclinaciones intelectuales. Pero desde los cinco o seis años disfrutaba mucho con la lectura de cuentos, sobre todo si eran sobre héroes mitológicos o históricos. Poco tiempo después me entusiasmé por la paleontología, me aprendí de memoria una retahíla de nombres de los grandes saurios antediluvianos y me sentía muy contento ante la sonriente aprobación de mis mayores.

A los 8 años estuve en un colegio, en los alpes franceses, en el que se hacían muchas excursiones. Recuerdo con intensa nitidez una de ellas en la que, para ascender a una montaña, salimos a la cuatro de la mañana y, mientras avanzábamos por una ladera, vimos las cumbres nevadas resplandecientes en la luz de la alborada. Sentí una extraña emoción y, desde ese momento, comencé a apreciar la belleza del mundo.

Cuando regresamos al Perú estudié el último año de primaria en el Colegio de la Recoleta y toda media en el Colegio Italiano (hoy día Colegio Antonio Raimondi). Mi padre decidió matricularme en este colegio porque tenía profesores muy brillantes, todos jóvenes universitarios de prestigio. El colegio era como una universidad en pequeño. Su director, el Dr. Crosta, era

un distinguido humanista italiano que nos daba clases de latín y griego, lo que despertó en muchos de nosotros el interés por las humanidades clásicas.

Me encantaba estudiar todos los cursos, tanto de letras como de ciencias, con excepción de las matemáticas que no lograba entender por más esfuerzos que hacía. En estos primeros pasos de vida intelectual tuve la guía permanente de mi padre Óscar Miró Quesada de la Guerra (conocido en el mundo periodístico como Racso). Esta guía ha sido decisiva en mi trayectoria intelectual. Mi padre estaba siempre alerta para darse cuenta de cuáles eran los temas que me interesaban. Apenas descubría en mí inclinación por la materia de algún curso, me daba detalladas explicaciones y me proporcionaba los libros que debía leer para profundizar el tema. Cuando terminé la secundaria había leído ya algunos libros importantes, sobre todo de literatura clásica y moderna.

En quinto de Media comenzó a interesarme la filosofía en serio. Dos fueron las razones que despertaron en mí el interés filosófico: el sexo y la muerte. La educación que me había dado mi padre era sumamente liberal. Nunca me dijo que el sexo era algo bajo o malo; al revés, me hizo ver que el erotismo es una de las expresiones más maravillosas de la condición humana. Ingenuamente, creía que todos pensaban lo mismo. Pero descubrí con sorpresa que era lo contrario. De cuarenta y cuatro alumnos que había en mi clase yo era el único que creía que el sexo no tenía nada que ver con el pecado. Esto despertó en mí un persistente afán por comprender por qué había tales diferencias en la valoración de las acciones humanas. El hombre se trasformó en mi primer interés filosófico. Este interés fue intensificado por el descubrimiento de la muerte. Desde que estaba en segundo o tercero de media me di cuenta de que el hecho de la muerte es una clave fundamental en todo lo referente a la condición humana. Y, como ha sucedido a tantos otros, el hecho de que el hombre tuviera que morir me pareció una injusticia atroz, totalmente incompatible con la bondad infinita de Dios. Desde luego, estos puntos de vista eran bastante simplistas, y hoy día pienso de manera diferente, distinta.

Cuando ingresé a la universidad mi interés por la filosofía se transformó en vocación. Mi padre tenía una biblioteca extraordinaria, en la que estaban las obras de la mayor parte de los grandes filósofos. Desde el primer año (en mi época los cursos eran anuales) comenzamos a leer juntos a Kant. Esta fue

una experiencia cumbre en mi vida, pues gracias a esta lectura, comprendí lo importante y lo difícil que era la auténtica filosofía. En segundo de letras leí textos de grandes filósofos, sobre todo de Platón, Descartes, Mill y Russell.

Tal era mi entusiasmo por la filosofía que decidí terminar el doctorado antes de comenzar a estudiar derecho. En mi época, lo usual era estudiar en la Facultad de Letras o en la de Ciencias los temas que nos interesaban vocacionalmente y seguir, además, Derecho o Medicina para tener un medio de vida. No me costó ningún trabajo convencer a mi padre. Y tuve la suerte de estudiar a Kant en el seminario del Dr. Julio Chiriboga. La libertad que reinaba en su seminario, el incentivo intelectual permanente que nos brindaba, su respeto por las opiniones de sus estudiantes por más desencaminadas que fueran, hacían de él uno de los mejores maestros de las aulas sanmarquinas. Durante este año (1938) leí de pe a pa la *Crítica de la Razón pura* y, cuando terminé de leerla, sentí que mi vida intelectual sólo podía tener un sentido: dedicarme a la filosofía.

Cuando comuniqué a mi padre que había decidido dedicar mi vida a la filosofía, se emocionó hasta las lágrimas. Pero fue severo en las palabras. "Supongo que sabrás lo que significa ser filósofo, me dijo. Si no lo sabes, te lo digo ahora y no lo olvides nunca jamás. Si quieres ser filósofo en serio tienes que estar en condiciones de entender todo, absolutamente todo lo que han escritos los grandes filósofos a través de la historia. Si no llegas a ser capaz de esto, mejor es que te dediques a otra cosa. Yo he dedicado mi vida a la divulgación periodística de la cultura científica, filosófica y artística, y no he necesitado pasar de cierto nivel para realizar mi propósito. Pero tu caso es distinto."

Un día vimos, en un catálogo inglés, que Bertrand Russell, a quien admirábamos muchísimo, había publicado, junto con N. A. Whitehead, una obra en tres tomos titulada: *Principia Mathematica*. Creyendo que se trataba de una obra filosófica como las que solíamos leer, la encargamos. Cuando nos llegó, comenzamos a hojear el primer tomo, y cual no sería nuestra desazón cuando nos percatamos de que no podíamos entender nada, ni siquiera el prólogo. Entonces mi padre me preguntó: "¿Y qué piensas hacer ahora?". "Pues lo que me has enseñado. Tengo que estudiar matemáticas".

Sin acordarme ni de sumar fracciones, me tiré a la piscina. Para ser breve sólo diré que, a partir de ese momento, inicié un estudio de la matemática y de la lógica que sigue hasta hoy día. Pero no puedo dejar de mencionar, en esta parte de mi vida intelectual, tres nombres que me son muy queridos: Alfredo Rosenblat, José Tola Pasquel, y Luis Trigoso Reyna. Los dos primeros fueron mis maestros a quienes debo muchísimo. A José Tola Pasquel debo, además, la creación de la cátedra de Filosofía e Historia de las Matemáticas, que comencé a dictar desde 1948 si no hubiera sido por él, tal vez mi trayectoria filosófica habría sido diferente. Luis Trigoso Reyna, subteniente del Ejército Peruano (hoy día General en el retiro) fue mi compañero de estudios. Estudiábamos sin descanso; a veces, iba a la Escuela de Trasmisiones del Ejército donde hacía guardias regulares, y nos pasábamos la noche estudiando, hasta que amanecía. Tenía más capacidad matemática que yo y me aclaraba con paciencia los puntos que me eran difíciles. Desde esa época, hasta el día de hoy, somos íntimos amigos.

Años de maduración

El estudio de la matemática ha sido fundamental en mi carrera filosófica pues no sólo me abrió el horizonte de la física, sino de todas las ciencias, incluso de las ciencias sociales que, en la actualidad, están más o menos matematizadas; algunas de ellas, como la lingüística, en una proporción muy apreciable. Pero nunca dejé de interesarme por el problema del hombre que siempre fue y sigue siendo mi principal meta. Relato, ahora, brevemente, los hitos principales de mi trayectoria.

La primera gran experiencia que tuve al terminar el doctorado de matemáticas fue la comprensión de la teoría de la relatividad restringida, cosa que me produjo un júbilo indescriptible. Comprender la teoría generalizada era harina de otro costal. Tuve que trabajar larga e intensamente para entenderla. Cuando me di cuenta de lo que Einstein quería hacer me pareció que se trataba de una revolución filosófica inmensa: de un lado mostraba que las grandes hipótesis de la física no son inductivas (en este resultado se inspiró, seguramente, Popper para desarrollar su tesis anti-inductivista) y, del otro, hacía ver que la física sólo puede constituirse como disciplina objetiva mediante la aplicación del principio de simetría.

1952, fue un año especialmente importantes para mí. Me enteré de que existían lógicas no aristotélicas, como la lógica intuicionista. Este descubrimiento me desconcentró muchísimo, pues siempre había estado convencido de que la razón es una e igual para todos los hombres y todos los tiempos. Por supuesto, la existencia de una lógica incompatible con la clásica era esgrimida entusiastamente por los escépticos. Pero al estudiar dicha lógica con mayor dedicación, me di cuenta de que si bien limitaba la validez del principio del tertium, consideraba imprescindibles los principios de identidad y de no contradicción. Empecé a estudiar otros sistemas y siempre sucedía lo mismo: rechazaban determinados principios pero incluían otros. Esta inclusión era inevitable, de manera que no cabía duda de que existía algo así como la intuición intelectual.

Comprendí en ese instante que la razón humana no funciona como había creído los clásicos. Ningún sistema tradicional podía dar razón de lo que estaba sucediendo en el campo de la lógica y de la matemática (y tampoco en el de la física). Partiendo de esta base traté de profundizar lo más que pude en el análisis del concepto de deducción lógica. Después de un largo camino llegué a la conclusión de que la definición de la verdad deductiva en una teoría formal, dada por Tarski, sólo establecía una condición necesaria, pero no suficiente. Tarski, con su perspicacia característica, se había dado cuenta de esta limitación y prefería considerar su concepto de deducción más como descripción que como definición. Pero el hecho es que la mayor parte de los lógicos la tomaban por una definición y quedaban convencidos de que se había, por fin, dilucidado el concepto de deducción lógica.

Esta visión me indujo a tratar de encontrar una definición de la deducción lógica que incluyera tanto la condición necesaria como la(s) suficiente(s). El tipo de deducción que utilizaba la lógica clásica dejaba mucho que desear al respecto. Había, por eso, que crear un nuevo tipo de lógica cuyos principios deductivos se fundasen en ambas condiciones. Creo que este ha sido el momento de mayor entusiasmo en mi vida intelectual. Me lancé, a fondo, a prepara una ponencia sobre el tema para presentarla en un simposio de lógica que se iba a realizar en Campinas (ciudad brasileña) y a la que ibas a asistir famosos lógicos de diferentes países. Fue grande mi consternación cunado me enteré de que, algunos lustros antes, Ackermann, uno de los discípulos de Hilbert, había tenido la misma idea; y de que hacía ocho años que Anderson

y Belnap habían escrito una obra monumental sobre la lógica relevante, cuyos principios se fundaban en las condiciones necesarias y suficientes de la verdad deductiva. Esto me causó una enorme desilusión. Pero luego pensé que, después de todo, lo que había hecho no era tan insignificante pues había descubierto el Mediterráneo, pero se trataba de un mar muy hermoso. Y era tan profundo que, hasta la fecha, no ha sido posible llegar a un acuerdo general sobre los principios de la lógica relevante. El resultado de esta peripecia lógico-filosófica fue para mí una verdadera revelación: me percaté de que el concepto de deducción lógica es de una profundidad insondable. Y esto me dio nuevo ahínco para seguir en mis estudios sobre la manera como funciona la razón humana. Como ya he dicho, llegué a la conclusión de que este funcionamiento es mucho más complicado de lo que habían pensado los filósofos clásicos. Ninguna de las grandes escuelas tradicionales, como el racionalismo clásico, el empirismo (incluyendo el positivismo lógico), el pragmatismo, la filosofía dialéctica, el historicismo, ofrecían los recursos conceptuales que permitiesen comprender dicho funcionamiento. Ahora bien, el intento de comprender el sentido de la condición humana exigía hacer numerosos y complicados razonamientos, porque no es posible alcanzar esta meta sin saber, hasta donde sea posible, cómo es el mundo en que vivimos. Así, la nueva ciencia de la genética parece abrir algunas perspectivas sobre la posibilidad de prolongar la vida de manera indefinida. Este solo resultado, aunque aun no se ha llegado a una verdadera certeza, tiene una inmensa importancia relativa a la condición humana. Mas para llegar a ella se han tenido que hacer largos razonamientos y delicadas experiencias de laboratorio. Por ello, tanto las ciencias naturales (y también las sociales) son imprescindibles para alcanzar, en la medida de nuestras posibilidades, una concepción del sentido de la vida humana.

Tenía plena conciencia de los escollos que habría de encontrar en el camino, pero no quedaba más remedio que empezar a recorrerlo. Y como ninguna de las posiciones tradicionales permitía alcanzar la comprensión buscada, tuve "nolens volens" que quemar mis naves. Me vi, así, enfrentado ante una gigantesca tarea, y pensé que muchos colegas habrían de creer que sólo un iluso y un fatuo podría pretender llegar a resultados interesantes con respecto a la meta perseguida. Probablemente soy las dos cosas. Pero estoy convencido de que quien se dedica a la filosofía debe tratar de llegar a conclusiones definitivas. La experiencia histórica muestra, implacablemente, que

esto no es posible. Pero el afán de encontrar verdades definitivas, incluso para un escéptico, ha sido y sigue siendo el permanente aguijón del filósofo.

La madurez

Quien es motivado por la pasión filosófica tiene ante sí tres posibilidades: encontrar un sistema que le parezca verdadero y, por lo menos en buena parte, definitivo; llegar a la conclusión de que ningún sistema es verdadero; convencerse de que los sistemas de filosofía que ha estudiado no responden a las exigencias que ellos mismos se impusieron. En el primero caso, se adopta la filosofía de algún gran pensador y se hace filosofía siguiendo los grandes lineamientos de su doctrina. Esta solución no tiene nada de malo pues, es siguiendo a un fundador de escuela, como algunos discípulos encontraron el trampolín para elevarse a las más altas manifestaciones de la creación filosófica. En el segundo caso se desemboca en una actitud académica (en el sentido de la academia postplatónica tal como la entendieron Arcesilao y otros) o, de manera más radical aun, se asume una actitud pirrónica. Pero todas las lecturas que hacía me convencían cada vez más de que ninguna escuela filosófica clásica o contemporánea ofrecía los recursos conceptuales que exigía el esclarecimiento de los procesos deductivos. Tuve, entonces, que elegir el tercer camino. Y me enfrenté, lanza en ristre, a los molinos de viento.

El intento de profundización teórica que me había propuesto hacer no me alejó de mis preocupaciones sobre el sentido de la vida humana. Al revés porque, debido a esta misma profundización, comencé a comprender (por lo menos así lo creo) cómo se podría fundamentar racionalmente la ética. Y, en consecuencia, el derecho y la política. Desde hacía, ya, algún tiempo, había llegado a la conclusión de que la filosofía del derecho y la filosofía política tienen gran importancia, no sólo en el terreno teórico sino, también, en el práctico. He realizado, por eso, diferentes investigaciones sobre el concepto de justicia y, también, sobre el humanismo que siempre he considerado como la única ideología compatible con las vigencias constitutivas de la civilización occidental. Para comprender mejor los dinamismos de la vida jurídica y política, cuando completé los cuatro años de matemáticas, comencé a estudiar derecho y me gradué de abogado. Para hacer la tesis de licenciatura pensé que hacer un estudio de la manera como funciona la lógica en el derecho sería un tema de interés. Comencé a leer todo lo que encontré de lógica jurídica,

incluyendo a Kelsen, por supuesto. Y grande fue mi sorpresa cuando me di cuenta de que lo que hacía Kelsen tenía poco que ver con el análisis, "more matemático", del razonamiento jurídico. En 1951 presenté, en un Congreso de Filosofía organizado por la Universidad de San Marcos de Lima, una ponencia en la que presentaba los primeros resultados obtenidos. A partir de 1959 dediqué algunos esfuerzos el intento de comprender la realidad de América Latina y del tercer Mundo, y he escrito no poco, tratando de sistematizar y defender la legitimidad de la llamada "filosofía de la liberación". También comencé a analizar la manera como se utilizaba la filosofía para fundamentar la praxis política, y asombrado al descubrir la política, y asombrado al descubrir la total carencia de rigor con que se había aplicado. Me propuse, entonces, elaborar una ideología que fuera lo más rigurosa posible y llegué a la conclusión de que, partiendo de las máximas kantianas, podía fundamentarse el humanismo de manera rigurosa. En esta época entré en contacto con el partido político más importante del Perú y, de la noche a la mañana, me transformé en su ideólogos. Esta fue una experiencia sumamente importante en mi vida intelectual, pues me obligó a meditar sobre lo que era un partido político, lo que era la democracia y, asismis, sobre el problema de saber si la historia tiene o no sentido.

Los tramos recientes

Como es comprensible, la tarea que me propuse en los años de madurez rebasaba mis fuerzas por completo. La meta perseguida sólo será alcanzada, si es alcanzable, a través de un trabajo en equipo de duración indeterminada. Me atrevo, sin embargo, a creer que he llegado a algunas conclusiones no totalmente insignificantes. Por ejemplo, entrever una relación muy profunda entre la lógica y la ontología. He llegado a esta vislumbre estudiando la moderna teoría de los topoi. La clave de esta relación es la existencia de lo que los estudiosos de la lógica categórica llaman "lógica interna de un topos". No puedo dejar de mencionar, en esta parte de mi autobiografía, al distinguido matemático y querido amigo José Reátegui Canga, con el que estudio matemáticas regularmente desde hace años, y que me ha ayudado mucho en lograr la comprensión de los aspectos más profundos de una teoría verdaderamente difícil. Una de las grandes satisfacciones que he tenido fue cuando Lawvere, el genial creador de la teoría, estuvo de acuerdo con la conclusión a la que había llegado.

En los últimos años he comenzado a profundizar mis estudios de física, ciencia en la que me había iniciado cuando seguía en la universidad el programa de matemáticas. Estudié, más bien de manera superficial, la teoría de las supercuerdas. En este estudio me ayudó mucho el joven físico peruano Barton Zwiebach que integra en MIT uno de los equipos de vanguardia más importantes en el desarrollo de la teoría de las supercuerdas. Últimamente he comenzado a estudiar la Geometría de los Sistemas Dinámicos Complejos, teoría que tiene, en mi concepto, una gran importancia filosófica. He llegado a la conclusión de que esta disciplina permite zanjar la vieja y apasionada discusión entre realistas e idealistas. La nueva geometría muestra que ni los unos ni los otros tenían razón. El único sistema filosófico que coincide con los resultados obtenidos es el "perspectivismo" de Ortega y Gasset (por lo menos hasta donde llega mi información).

Como pasa siempre que se estudia una cosa durante largo tiempo he llegado, hace poco, gracias a mis estudios de las nuevas teorías físicas a una nueva visión de la lógica y de las matemáticas. En la actualidad, estoy preparando un libro en el que pienso exponer los resultados obtenidos después de todos los estudios que he mencionado.

¿Qué puedo decir sobre mi trayectoria filosófica después de tantos años de haberla iniciado? Desde el punto de vista objetivo, no puedo decir nada. Quienes tienen que juzgar mi obra son los que me hagan el honor de leerla. Pero desde el punto de vista subjetivo sí puedo decir algo: dedicar mi vida intelectual a la filosofía me ha permitido conocer y tratar a grandes personajes de la filosofía mundial, entre los cuales hay algunos latinoamericanos; y, esto es también muy importante, me ha deparado una maravillosa y permanente felicidad.

AUTOBIOGRAFÍA FILOSÓFICA
(1994 ó 1995)

Introducción

Cuando dije a mi padre que había decidido dedicar mi vida a la filosofía, se emocionó mucho y, después de estar en silencio durante algún tiempo, como si estuviera meditando su respuesta, se limitó a darme un consejo: si quieres se filósofo de verdad tienes que ser capaz de comprender todo lo que se ha escrito en filosofía. Desde que inicié mis estudios en esta disciplina, mi interés principal era, y lo sigue siendo hasta ahora, el problema del hombre: ¿cómo debemos comportarnos?, ¿cuál es nuestro destino?, ¿tiene la historia un sentido, o es un sinsentido? Producto de esta inquietud fue mi primer libro, *Curso de Moral* escrito a los diecinueve años (lo incluyo entre los textos que envío para presentarme al Premio Gabriel Mistral). Cuando ingresé a la Universidad comencé a leer a los grandes filósofos y quedé deslumbrado ante el genio de las altas cumbres. Pero conforme avanzaba y leía más, iba descubriendo que había textos que, por falta de información, no podía comprender. Así, en un texto de Cassirer encontré referencias a la teoría de la relatividad de Einstein que no podía entender. Y cuando comencé a leer *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, sentí un gran desasosiego al descubrir que no podía entender ni el prólogo. Recordando, entonces, el consejo de mi padre, comencé a estudiar matemáticas, con la finalidad de comprender lo que decían estos pensadores. Después de algunos años pude comprender la teoría de la relatividad de Einstein, y leer sin dificultad *Principia Mathematica*.

El resultado de mi formación lógico-matemática, fue inesperado: me permitió descubrir un nuevo camino para enfrentarme al problema del hombre, sobre todo en los campos de la ética, del derecho y de la filosofía política. El largo y complejo peregrinaje que debí hacer para llegar a este resultado, se

encuentra expuesto en el material enviado para postular al Premio Gabriela Mistral adjunto (ver sobre todo "Valores, Subjetivismo, Objetivismo y el problema de la Fundamentación de la Ética"; "Hombre, Naturaleza, Historia"; y "El problema de una Fundamentación Racional de la Ética"; en adelante para referirme a los textos enviados, para cumplir con las reglas del Premio pondré, simplemente, TE).

A continuación expongo, tratando de ser lo más breve posible, los hitos del camino que me ha conducido desde la meta originaria hasta el momento de escribir esta autobiografía. Considerada en su conjunto, la obra realizada constituye un sistema. Aunque presenta aspectos que, en apariencia, nada tienen que ver con el problema del hombre, la mayor parte de los temas están íntimamente trabados entre sí. En lo que sigue, con algunas excepciones, describo lo realizado de acuerdo al orden cronológico de los textos escritos.

En camino hacia una teoría de la razón

Después de haberme adentrado en el estudio de la lógica, la matemática y la física, me di cuenta de que las teorías tradicionales sobre la manera de fundamentar el conocimiento científico no podían dar cuenta de lo que sucedía. Ni el racionalismo clásico, ni el impirismo, ni el positivismo, ni el pragmatismo, ni el historicismo, ni el relativismo (el historicismo es un relativismo relativamente moderno), ni la filosofía dialéctica, podían dar cuenta de los prodigiosos avances que estaban sucediendo en el campo de la ciencia. Y comencé a darme cuenta de que la manera como funcionaba la razón humana (o sea, la manera como utilizamos nuestra razón para fundamentar el conocimiento científico) rebasaba por completo las teorías tradicionales. Comprendí, conforme avanzaba en el estudio de la ciencia, que este funcionamiento es muchísimo más complicado de lo que se ha creído. Y que la única manera de lograr una comprensión de lo que realmente había pasado, era elaborar una nueva *teoría de la razón*. En 1963 publiqué mi primer libro sobre el tema: *Apuntes para una teoría de la razón*. Es una obra de juventud en la que hay lagunas de información y errores de interpretación. Pero señala, ya, el camino que habría de recorrer durante toda mi vida: tratar de lograr una fundamentación racional de la ética, porque este tipo de fundamentación es el único que permite llegar a resultados universalmente válidos. Mas, para hacer esto, se debe saber qué cosa es y cómo funciona eso que llamamos "razón".

1. Lógica

Cuando descubrí la lógica matemática en 1940, pensé que había encontrado un conocimiento de rigor perfecto y que ello me ayudaría a enfocar con precisión los problemas concernientes a la condición humana. Pero, ante mi asombro y desconcierto, pronto descubrí que no había una lógica sino varias, y que no había una sola matemática sino dos: la clásica y la intuicionista.

Pero si quería fundar la ética de manera racional, había que enfrentarse a tan extraña situación. Si no se hacía frente al problema, no valía la pena seguir filosofando. Sólo había una manera de hacerlo: estudiar a fondo, las disciplinas cuya existencia me producía tan grande desazón. Y hecho esto, cortar, una por una las cabezas de la hidra lógica, más numerosas y temibles que las poseídas por la Hidra de Lerna. En un principio no me percaté de que bastaba cortar menos cabezas de las que suponía pues, a veces, al cortar una, desaparecían dos o tres, a veces más. Y este hecho me llevó a la conclusión de que, detrás de todas las lógicas expuestas en el escaparate del escepticismo, había una racionalidad profunda que era, precisamente, la que debía buscarse para comprender lo sucedido.

Después de haber estudiado un buen número de lógicas diferentes, algunas incompatibles entre sí, encontré varios rasgos comunes a todas ellas y, sobre esta base, decidí elaborar un sistema de lógica universal, de manera que todo sistema particular de lógica no fuera sino una de sus especies. Pero, cuando intenté hacerlo, me encontré con dificultades insobrepasables relativas al nivel lógico y matemático que había alcanzado por aquella época. Tuve que seguir profundizando en ambas ciencias durante largas décadas hasta que, en los últimos años, he podido hacer algunos avances. Pero, sobre todos estos avances regresaremos, pues para comprender lo hecho, debemos conocer antes, algunos trechos previos del camino (TE).

Conforme iba estudiando los diferentes sistemas de lógica, iba descubriendo algunos que presentaban especial interés, como la lógica de los sistemas inconsistentes de N.C.A. da Costa y la lógica intuiciniosta de Heyting. A pedido de Da Costa bauticé a la primera con el nombre de "*Lógica paraconsistente*", y este nombre fue rápidamente aceptado por la comunidad filosófica (TE). Pocos años después, hacia 1980, escribí un texto en el que mos-

traba el profundo significado filosófico de la lógica paraconsistente (en realidad hay varios sistemas de este tipo, creados por el propio Da Costa y por otros autores). Y mostré que la famosa definición de Tarski relativa al concepto de deducción, era limitado pues sólo podía aplicarse a la condición necesaria de la deducción, mas no a la o a las condiciones suficientes (TE). En 1988 se publicó *Paraconsistent Logic, Essays on the Inconsistent*, que contiene todo lo significativo hecho en lógica paraconsistente hasta ese año, y que incluye mi texto de 1980 (TE). Durante esta época estudié, asimismo, la lógica intuicionista, a la que bauticé con el nombre de *Lógica paracompleta* (o, con mayor exactitud, como una especie de lógica paracompleta). Después de estudiar numerosos sistemas de lógica, como la modal, en la que había avanzado un buen trecho en años anteriores, los diversos tipos de lógicas paraconsistentes y paracompletas, las lógicas relevantes, la conexivista, las lógicas paraconsistentes y paracompletas, las lógicas libres, la lógica neutral (o noneista), las lógicas epistémicas, las temporales, y otras más, me sentí en mejores condiciones para acometer la empresa de elaborar un sistema de lógica universal. Escribí un largo texto al respecto, pero pronto lo encontré demasiado limitado y, para seguir avanzando debí seguir profundizando mis conocimientos lógico-matemáticos. Descubrí, así, la lógica categorial, sistema que me abrió nuevos horizontes y pude, así, avanzar hacia la meta. Avance aun pequeño, pero seguro (por lo menos me hago la ilusión de que es seguro).

2. Filosofía de las matemáticas

Como es fácil comprender, la proliferación de las lógicas y el advenimiento de la matemática intuicionista habían difuminado, por completo, la relación de la lógica con la matemática. El concepto clásico de la lógica, que provenía de Frege y Russell la presentaba como un sistema totalmente aséptico respecto de la ontología. Pero los matemáticos intuicionista decían lo contrario. Brouwer, el fundador, sostenía que la matemática se debía desarrollar con independencia de la lógica; y que esta última se reducía a ser una especie de taquigrafía para facilitar la lectura de los textos. Pero en 1936, Heyting, su más notable discípulo, creó un sistema formal de lógica intuicionista. Este sistema no recibió mucha atención, hasta que, a comienzos de los setenta, Lawvere demostró que la lógica intuicionista era completa en relación a cierto tipo de objetos matemáticos: las categorías cartesianas cerradas con clasificador de subobjetos, llamados "topoi". Mostró, también, que en relación

a un topos que se estudia deductivamente, hay una lógica externa y una lógica interna o natural; y que la lógica intuicionista es la lógica natural respecto de los topos, mientras que la lógica clásica es la lógica natural del universo de los conjuntos. Desde este momento, la lógica intuicionista adquirió una enorme importancia pues mostraba que, fuera de lógica clásica había otra lógica muy poderosa, la intuicionista, que incluía a la primera como especie. Esta conclusión me llevó a la convicción de que la lógica no es aséptica sino que, en ciertas circunstancias, su estructura depende del universo al que se está aplicando para estudiarlo deductivamente. Dicha dependencia ha sido observada por algunos matemáticos como, por ejemplo, Marquis, pero tengo la impresión de ser el primero en haber dado un ejemplo completo de la manera como la materia (el contenido) influye sobre la lógica. Se trata de una prueba técnica que no puedo incluir en el presente texto. Sólo diré que se basa en un tipo de objeto matemático que he bautizado con el nombre de "categoría de acción monoidal" (TE).

Esta demostración se puede hacer en relación a muchos universos matemáticos, lo que conduce a pensar que la ontología puede influir en el tipo de lógica necesaria para estudiar una determinada región de objetos. En efecto, una región de objetos matemáticos o no, es una ontología regional. Esto me condujo a la convicción de que había que revisar los conceptos de ontología formal (universal) y de ontología regionales, creados por Husserl y aplicados con brillo por Hartmann (aunque con cierto atraso respecto de la nueva física). Puede verse, ahora, con claridad, que Husserl, en su "Lógica formal y lógica trascendental", había comenzado a explorar el camino y que, en consecuencia, es el pionero de la inmensa revolución lógica que está, aún, en el hacerse, que se inicia con los trabajos de Lawvere y es continuada, hoy, por el mismo y por otros como Tierney, Mac Lane, McLarty, Bell, Joyal, Reyes y otros; y que considero más importante que la que se produjo con los trabajos de Gödel (TE).

Las consideraciones mencionadas me abrieron el camino para poder continuar mi proyecto de lógica universal. La principal dificultad que había encontrado cuando inicié la investigación, era que no podía ver claro en la relación que tienen las oraciones de un sistema con la semántica que las interpreta. Me había dejado llevar por el prejuicio milenario de que la lógica era una disciplina confinada estrictamente a las proposiciones. Pero la lógica

es mucho más que esto, pues los valores no tiene por qué ser valores de verdad, pueden se valores no-aléthicos, como justicia e injusticia, correcto e incorrecto, bueno o malo, etc. Y, más aún, las oraciones portadoras de valor pueden tener muchos, incluso infinitos, valores, tanto aléthicos como no-aléthicos (Lukasievicz fue el primero en concebir una lógica aléthica, cuya semántica tuviera infinitos valores). En todos ellos deben dividirse los valores en dos conjuntos: signado y antisignado (otros los llaman no signado). Los primeros son positivos, los segundos negativos (por ejemplo, la lógica clásica sólo tiene un valor signado: verdad, y un valor antisignado: falsedad). Además, y esto es lo más importante, todo sistema de lógica debe cumplir una condición fundamental: *las premias debe trasmitir de manera necesaria sus valores a las conclusiones*. Esta trasmisión puede ser sumamente variada y presentar situaciones trasmisivas muy complicadas; pero la trasmisión necesaria nunca deja de cumplirse. Como he dicho, en la actualidad estoy tratando de elaborar un sistema en relación al cual todos los sistemas conocidos de lógica resulten casos particulares (TE). Como es lógico (perdone el lector la redundancia), este sistema se llamará, en caso de que logre hacerlo: "*Lógica trasmisiva*".

Considerando que la formación lógica y matemática es muy importante para el filósofo, pero muy trabajosa para quien no está familiarizado con ellas, consideré que un libro dedicado a exponer la filosofía de la lógica y de la matemática de manera pedagógica, sería muy útil para quienes se están iniciando en el quehacer filosófico. Su principal finalidad era hacer ganar tiempo a los filósofos en ciernes que, de otra manera, necesitarían muchos años para adquirir el nivel necesario para entender muchos de los desarrollos modernos a los que me he referido en esta sección. Decidí, por eso, escribir un tratado de filosofía de las matemáticas que fuera totalmente autocontenido. En 1980 publiqué el primer tomo dedicado a la lógica. Y tengo, ya, bastante avanzado el segundo tomo que está dedicado a la metateoría de la aritmética (TE).

3. Ética

Brevemente, lo que he hecho en ética se puede expresar de la manera siguiente: para que una norma ética sea justa debe cumplirse una condición necesaria: *la no arbitrariedad*; y debe, además, cumplir una condición suficiente: *la simetría*. Si tratara de decir como llegué a esta conclusión, debería escribir muchas páginas. Sólo señalo que, para entender bien el camino

transitado, hay que partir de la epistemología de la física. Todo está expuesto en TE.

Algunos han objetado mi tesis, aduciendo dos cosas: que el concepto de arbitrariedad es muy vago y que tanto la no arbitrariedad como la simetría se encuentran en numerosos textos legales. Lo primero es cierto, pero en casos simples, el principio de no arbitrariedad se impone con total evidencia. Sin embargo, explorando casos complicados he llegado a la conclusión de que el concepto de acción arbitraria puede generalizarse y aplicarse en contextos sicológica y culturalmente complicados. En cuanto a la segunda, es muy cierto. Pero una cosa es encontrar una cosa y otra es descubrirla.

Para llegar a las anteriores conclusiones he seguido la trayectoria que siguió Kant en el pasado. Pero partiendo, naturalmente, de la física moderna, tanto relativista como cuántica; lo que cambia por completo el panorama y permite ver relaciones conceptuales muy diferentes de las que veía Kant. Debido a esta diferencia de panorama he podido (por lo menos así lo creo) unir la razón teórica con la razón práctica, en su sólo sistema, de acuerdo al ideal kantiano. (TE, ver "Hombre, Naturaleza, Historia" y, especialmente, "Ensayo de una fundamentación racional de la ética").

4. Filosofía del derecho

Una vez que se aceptan los principios de no arbitrariedad y de simetría se ve de inmediato que "mutatis mutandis" pueden aplicarse al derecho. Lo primero que se observa es que ambos principios se encuentran con mucha frecuencia en los códigos, especialmente, en los civiles y penales. En algunos de ellos, se habla de "abuso del derecho" y es evidente que la palabra "abuso" se emplea en el sentido de arbitrariedad. Hay, incluso, códigos civiles, como el argentino, que establecen el recurso contra sentencia arbitraria. Asimismo, en los códigos se emplea muchas veces el término "reciprocidad" que es, sin duda, equivalente al de "simetría" (TE).

Al profundizar los temas mencionados me encontré con que la teoría de la interpretación jurídica necesitaba ser estudiada de manera rigurosa y que, en la actualidad, disponemos de métodos para hacerlo. Las conclusiones a que he llegado son las siguientes: la interpretación por analogía y la interpretación

extensiva no pueden separarse con exactitud. Hay lagunas que no se sabe por qué método deben superarse. Pero hay casos en que es fácil distinguir entre las dos. Utilizando aplicaciones elementales de la teoría clásica de los conjuntos he encontrado criterios precisos para distinguirlas.

La teoría de la interpretación nunca ha sido sistemática. Para sistematizarla hay que encontrar, primero, las razones que imponen, de manera inevitable la necesidad de interpretar las normas; y, luego, hay que mostrar cuales son los métodos que permitan hacer la interpretación. Hemos encontrado cuatro razones que obligan a interpretar las normas; y hemos demostrado que todos los métodos de interpretación se pueden reducir a tres (TE, ver *Ratio Interpretandi*).

En 1951 presenté un trabajo, en un congreso, en el que utilizaba la lógica de las proposiciones para formalizar el razonamiento jurídico. Von Wright, en Inglaterra y Klug, en Alemania, publicaron, el mismo año, trabajos parecidos, aunque más elaborados. Ninguno de los tres tenía noticia de esta coincidencia. En dicha época, influenciado por una tradición más que bimilenaria creía que las deducciones sólo podía hacerse entre proposiciones (o con enunciados); para resolver el problema acudí al recurso del paralelismo normativo-proposicional que, algunos años más tarde se introdujo como un axioma en numerosos sistemas axiomáticos de lógica deóntica (de la cual la lógica jurídica es una especie).

Mas, una vez que llegué a la convicción de que no sólo las proposiciones (o enunciados) son portadores de valores sino que, oraciones de tipos muy diferentes también lo son, me pareció que la deducción normativa podía hacerse de manera directa, sin utilizar el recurso del paralelismo normtaivo-proposicional. Por otra parte algunos de los principales sistemas de lógica normativa, por razones de comodidad, nada teóricas, introducían, como axiomas o teoremas, normas que declaraban que los principios lógicos son obligatorios. Este procedimiento está tan alejado de nuestras intuiciones lógicas y jurídicas que es incapaz de ofrecer una formalización adecuada del razonamiento real de la inferencia jurídica. Comencé, por eso, a elaborar un sistema que llamé "*Lógica jurídica idiomática*", para indicar que se trata de una lógica que refleje, con fidelidad, la manera como los juristas, los jueces y los abogados razonan en la práctica del derecho (TE). Pero me encontré con la dificul-

tad de que el sistema resultada muy complicado. Creo, sin embargo, que puede simplificarse. Desde antes de elaborar dicho sistema había encontrado que una lógica jurídica, sea cual sea su tipo, debe ser paraconsistente pues, de otra manera, cualquier contradicción en un código haría que si una norma fuera válida, también lo sería su contradictoria. En el libro citado, *Paraconsistent Logic*, se me reconoce la prioridad en este aporte (TE).

5. Filosofía política

Debido a la estrecha relación de la política con el derecho y la moral, me interesé en ella pocos años después de haber iniciado mi trayectoria filosófica. Comencé a leer a los teóricos del liberalismo, a Marx y a los marxistas, a los socialistas utópicos y a lo social cristianos. Y quedé asombrado al descubrir que el paso de los principios proclamados a la justificación de la praxis política era sumamente vaga y, no pocas veces, incoherente. No me quedó más remedio que seguir mi propio camino. No me fue fácil encontrar un fundamento justificativo de la praxis política pero, después de muchas vueltas, llegué a la conclusión de que la única manera de encontrarlo era recurriendo a un fundamento racional. Y que esta fundamentación tenía que ser la misma que la aplicada en la fundamentación racional de la ética y del derecho. Es decir, el fundamento último de la praxis política debía en consistir en la no arbitrariedad de la acción y en la simetría de las relaciones de poder entre grupos e individuos. En la práctica, debido al gigantismo poblacional de las naciones modernas, no puede haber un sistema social del que se haya eliminado la arbitrariedad de manera completa; pero recurriendo al voto para determinar el poder de las mayorías, sin dejar sin ningún poder a las minorías se puede hacer frente a dicha dificultad. En cuanto a la simetría se encuentra una dificultad análoga. En la práctica se procede mediante el recurso de la *igualdad ante la ley:* todo ciudadano puede aspirar a ejercer el poder. La meta perseguida está admirablemente enunciada por Kant: en la República de las voluntades libres, todo ciudadano debe ser legislador y súbdito, que es la segunda máxima de las tres que se encuentran en sus obras *Fundamentos de una metafísica de las costumbres* y *Crítica de la Razón Práctica.* En la tercer máxima, se enuncia un principio tan fundamental como el anterior (tal vez más): *Todo ser humano debe ser tratado como un fin en sí y no como un medio o instrumento.* Bauticé esta máxima con el nombre de "*Principio autotélico*".

Este principio es el fundamento racional de la ideología humanista. Partiendo de él traté de encontrar la manera de justificar la praxis política. Para alcanzar el máximo rigor axiomaticé la ideología, obteniendo una teoría monoaxiomática. Para deducir las consecuencias fue necesario utilizar dos tipos de lógica: la clásica y la circunscriptiva (llamada, también, no monotónica). Un resultado interesante de esta rigorización fue el siguiente. Las ideologías políticas se dividen en dos clases: las que pretenden partir de una base científica y las que parten de una base valorativa. Llamé "epistémicas" a las primeras y "estimativas" a las segundas. Y mostré que las últimas tienen una gran ventaja sobre las anteriores. La razón es simple: las ideologías epistémicos tienen que probar que son científicas, en cambio las estimativas no necesitan probar nada puesto que se basan en la convicción de que ciertos valores son los más altos de todos. Y esta convicción puede ser inquebrantable como sucede, por ejemplo, con las ideologías social-cristianas y, también, con el humanismo racionalista. En este último caso hay que distinguir claramente entre la racionalidad como función fundamentadora y la razón como valor. Es imposible demostrar racionalmente que hay que ser racionalista. Quien decide seguir el camino de la razón elige un proyecto de vida. *Y no hay ningún argumento racional que demuestre que su elección no es valiosa* (TE). En cambio, quien pretende que su ideología es científica tiene que someterla a la corroboración empírica. Y es muy fácil encontrar hechos que invaliden las predicciones de cualquier ideología epistémica. Pero la deducción de las consecuencias para la acción, partiendo de las premisas no sólo puede, sino tiene que ser científica.

Debido a una serie de circunstancias que no es del caso relatar intervine, entre 1962 y 1967, en política y fui el ideólogo del partido más importante en aquella época, en el Perú: Acción Popular. Escribí, por eso, en 1967, un folleto y un libro, sistematizando la ideología del partido, que era "El Perú como Doctrina", creada por Fernando Belaunde Ferry, fundador y jefe del movimiento. En el libro, interpreté "El Perú como Doctrina", como un humanismo situacional, y apliqué las ideas que acabo de exponer (TE). En el folleto hago un planteamiento que coincide plenamente con lo que Carlos Scannone ha llamado, algunos años después, con feliz expresión, "filosofía inculturada". Mi experiencia política me hizo ver algo que sospechaba pero en forma más bien vaga: la enorme importancia que tienen las ideologías en la política, por lo menos en América Latina. Sobre este punto presenté una ponencia en un

Congreso de Historia y Filosofía de la Historia, realizado en México, titulado "El impacto de la metafísica en las ideología latinoamericana" (TE).

Desde que Zea planteó algunos años antes su programa de Historia de las Ideas, de Filosofía de lo Americano y de Filosofía de la Liberación, comprendí que los planteamientos hechos podían fundarse racionalmente mediante los dos principios supremos: la no arbitrariedad y la simetría. En efecto, los que perseguían la liberación, sólo exigían una cosa: ser tratados por los países poderosos como estos países trataban a sus ciudadanos. Esta exigencia se deduce directamente del principio autotélico.

En 1978, asistimos a un congreso nacional de filosofía, en la ciudad de Morelia, en México: Leopoldo Zea, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Enrique Dussel y el que escribe. Y redactamos un documento, conocido como *La declaración de Morelia* en el que precisamos los aspectos centrales de la Filosofía de la Liberación. Este documento contiene una serie de principios a los que se llegó partiendo de la Historia de las Ideas y de la Filosofía de lo Americano. En él se refleja, además, la diversidad de tendencias filosóficas y de formación político-filosófica de quienes integraban el movimiento. En México, los filósofos de la liberación se inspiraban, por lo general, en ideas de Ortega y Gasset y de su discípulo Gaos; en la Argentina predominaba una tendencia dialéctica; en el Perú se utilizaba la filosofía analítica. Pero lo notable era que todos coincidíamos en que la filosofía auténtica debía ser una filosofía de liberación.

El humanismo me condujo a interesarme no sólo por los problemas sociales y culturales del Perú sino por los de América Latina. Sobre este tema he escrito dos libros (TE) y numerosos artículos y ponencias de congresos y encuentros (TE). Siempre he creído que un filósofo latinoamericano debe enfrentarse a los problemas humanos de su medio y luchar, en la medida de sus fuerzas, para contribuir a superarlos. En los últimos años he escrito diversos textos diciendo que, debido al derrumbe de la Unión soviética y, en general, de los gobiernos marxistas totalitarios, es necesario reajustar nuestras categorías mentales para adaptarlas a la nueva situación. La meta que persigue la filosofía de la liberación debe ser siempre la misma: forjar una sociedad en la que cada ser humano sea un fin en sí, y pueda realizar plenamente sus potencialidades como persona. Pero el lenguaje y la metodología de detalle

deben ser, hoy, diferentes. De otra manera la filosofía de la liberación perderá su fuerza de convicción que, durante los dos últimos decenios, ha sido importante (TE).

6. Filosofía de la religión

Debido a mi interés por el ser humano y su destino, desde antes de ingresar a la universidad me interesaba profundamente por la religión. Cuando comencé a avanzar en el estudio de la filosofía abordé el problema de la existencia de Dios. Para graduarme como Bachiller en Filosofía, presenté una tesis sobre la prueba ontológica de la existencia de Dios (que no está entre los TE). Y algunos años después, hacia 1954, escribí un largo ensayo sobre el ateísmo, titulado *Tres momentos y un epílogo* en el que trato de analizar el sentido último de lo que llamo "ateísmo auténtico" (TE). Años más tarde, en un encuentro de la Academia Internacional de Filosofía de las ciencias, presenté una ponencia titulada "Racionalismo y misticismo", en la que muestro que, al contrario de la opinión prevaleciente, el racionalismo y el misticismo no se oponen sino que son complementarios (TE). Esta ponencia fue presentada, un año más tarde, en un Congreso Mundial de Filósofos Católicos que tuvo lugar en Lima en 1992.

7. La lucha contra el escepticismo

Conforme avanzaba en el camino elegido comprendiendo, más y más, que en la época presente, el sentido profundo de la filosofía se revela en el enfrentamiento entre el racionalismo y el escepticismo. Entendiendo por "racionalismo", no la posición clásica consistente en creer, ingenuamente, que por medio de la razón se puede descubrir la esencia misma de a realidad, y que considera que la ontología, fundamento de la verdad última, se puede desarrollar a priori. El racionalismo actual es la creencia de que, aunque de manera imperfecta y aproximada, la razón permite fundamentar un campo muy grande, y siempre en aumento, de conocimientos cuyo poder suasorio es prácticamente universal. Desde luego, se sabe que este crecimiento tiene límites, pero el hecho es que, constantemente, límites que se creían infranqueables han sido sobrepasados, como sucede, por ejemplo, con la teoría del caos, con la rigorización matemática de una parte central de la teoría del conocimiento

matemático, y con una parte apreciable de la epistemología de la física (teoría de la confirmación, epistemología estructural, etc.)

Si los escépticos tienen la razón, la filosofía se trasforma en una jerigonza ininteligible que hay que botar al tacho de basura. Desde hace por lo menos diez años estoy escribiendo un segundo libro sobre la razón cuyo título es *Esquema para un teoría de la razón*. Lo llamo *Esquema* porque aunque en la investigación sobre la manera como funciona nuestra razón en la fundamentación del conocimiento científico, he avanzado muchísimo más que en los *Apuntes* de 1963, no puedo aun crear una "teoría". El tema es tan arduo que, por el momento, estoy muy lejos de haber llegado a una visión realmente integral que pueda considerarse como una teoría, en el sentido cabal de la palabra.

La primera parte del libro que se titula *Crítica de la razón impura*, versa sobre el escepticismo y está casi terminada. Envío el texto, aun no publicado. La segunda parte habrá de llamarse "Estructura y dinámica de la razón". Algunos de los temas abordados en esta parte está tratados, parcialmente, en ponencias presentadas en congresos o en ensayos ya escritos pero no publicados, que incluyo en TE.

8. Periodismo

A la edad de 17 años, en 1935, ingresé como redactor al diario *El Comercio*. Desde 1953 dirijo el Suplemento Cultural de dicho diario. He escrito muchos artículos (creo que su número es de varios centenares, pero no los he contado; sin embargo, mi Currículo da una idea sobre su cantidad). Aunque he abordado los temas más variados, en su gran mayoría, han sido de divulgación científica y filosófica. He escrito series de artículos divulgando teorías científicas modernas. Entre ellos menciono, "Las Supercuerdas" (que está recopilado y publicado en uno de los libros que incluyo en TE). También menciono las series sobre la geometría fractal, teoría que está revolucionando la física, y, el más reciente de todos "La Lámpara de Aladino", que es una divulgación del fundamento científico del funcionamiento de las computadoras.

9. Literatura

Como el Premio Gabriela Mistral es, este año, de literatura y filosofía, he considerado conveniente incluir en TE algunos textos literarios que he escrito en diversas oportunidades. Incluyo, también, dos textos que, aunque no son propiamente literarios, han sido publicados en un importante libro de la Agencia EFE, titulado *Grandes plumas.* El libro contiene textos de 25 escritores, españoles y latinoamericanos considerados, por dicha agencia, como las mejores plumas del idioma castellano actual. En el libro hay textos de Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato, Américo Castro, Alejo Carpentier, José Guillén, Octavio Paz, Camilo de Cela, Julio Cortázar, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa y otros (los dos artículos míos, están en TE).

SENTIDO DEL MOVIMIENTO FENOMENOLOGICO

PRÓLOGO[36]

I

Francisco Miró Quesada Cantuarias se incorporó a la docencia en la Universidad de San Marcos en 1939 como profesor del curso de "Filosofía Contemporánea". Su primer curso lo dictó el año siguiente dedicándolo a examinar el movimiento fenomenológico. En 1941 lo dio a luz con algunas supresiones –por ejemplo la parte dedicada a la "representación de representación", o las críticas a la teoría de las significaciones– y adiciones –lo relativo a la concepción fenomenológica de Scheler y algunas consideraciones en la parte final–. El libro lleva un "Prólogo de Luis Felipe Alarco. La obra está dedicada por Miró Quesada a su maestro Julio Chiriboga, y apareció como primer volumen de la Serie Mayor de la Sociedad Peruana de Filosofía. Lleva como fecha de cierre: abril de 1941[37].

En sus "Palabras iniciales" el autor manifiesta que su trabajo tiene una doble finalidad: 1) proporcionar una visión sintética y panorámica del movimiento fenomenológico, con la que no se contaba aún por entonces; y 2) "examinar a la Fenomenología predominantemente desde el punto de vista del 'Conocimiento absoluto', que según creo es el centro noseológico de toda la teoría" (p. IX). En su opinión la fenomenología

---

[36] Reproducimos en este lugar aunque con algunas modificaciones, sobre todo en la parte final, nuestro estudio sobre este libro de Miró Quesada contenido en nuestro libro *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú.* Lima: Hipatia, 1988-89; Vol. 2, pp. 625-636.

[37] *Sentido del Movimiento Fenomenológico.* Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1941; XII, 151 pp.

> "Es simplemente un 'método de conocimiento', un 'método de investigación filosófica': la vía para llegar al conocimiento absoluto" (o. IX)

> "La Fenomenología es la teoría de la manera absolutamente segura de conocer ciertos campos sui generis, ciertas estructuras ontológicas (en sentido amplio). Es un prejuicio muy generalizado el creer que la Fenomenología se puede definir como el 'método de conocer las esencias'" (p. IX)

O en todo caso: si la fenomenología se dirige a las esencias, lo hace para conocerlas "de manera absoluta". En efecto, no basta conocer la esencia para que se haya aplicado el método fenomenológico, pues este conocimiento es vago, impreciso, inseguro.

> "Lo que se busca es la evidencia absoluta, es decir, la identificación entre la evidencia y el criterio de la verdad" (Id.)

> "La Fenomenología de esta manera considerada, no es una teoría del conocimiento en general, sino una teoría del conocimiento absoluto, o de los medios y procedimientos para llegar a él" (Id.)

Al conocimiento absoluto de lo esencial se accede mediante "la consideración inmanente de los actos". Finalmente, Miró Quesada advierte que su trabajo no es de vulgarización (p. XI), sino de investigación y que presupone ciertos conocimientos fenomenológicos (Id.).

El libro se divide en cuatro partes. La primera está dedicada al "Análisis fenomenológico del conocimiento". Su sección inicial se ocupa de la "Esencia del conocer". Luego de algunas explicaciones previas, Miró Quesada pone en claro que para Husserl

> "Conocer un objeto es intuirlo, es tenerlo inmediatamente presente a la conciencia, no en forma de mención, sino en forma de dación. La significación se refiere al objeto y llega a él por medio de la intuición. El conocimiento es un acto compuesto de la significación y de la intuición de la cosa. Los dos actos se funden en la unidad del acto de conocer" (pp. 23-24)

El conocimiento sería así la unidad de cumplimiento significativo, cuando el objeto mentado por la significación coincide con el objeto presentado por la intuición. El sujeto cognoscente puede establecer que esta unidad se logra mediante la materia del acto:

> "aquel contenido concreto, compuesto de una serie de características que hacen que el objeto mentado sea éste y no aquél. De manera que para cumplir una significación mediante la función impletiva de la intuición, el sujeto que conoce debe dirigir su mención hacia una intuición que tenga una materia idéntica a ella" (p. 25)

Ahora bien, es necesario advertir que la materia de la mención y la de la intuición coinciden por su forma, por su modo.

> "Pero no por eso dejan de ser dos materias, pertenecientes a actos diferentes... En cambio los objetos mentados por las materias no son dos objetos iguales. Es el mismo objeto" (p. 25)

La Segunda Sección trata de "Los grados del conocimiento". En la percepción el objeto se nos da siempre escorzado. Puede presentarse de un modo muy incompleto y luego irse dando cada vez más. El estado de plenitud perfecta es un "límite ideal" que tiene el valor de una idea en el sentido kantiano.

> "Una plenitud en la que se diera la presentación intuitivo-total del objeto, estaría formada por una 'percepción adecuada' y constituiría el 'CONOCIMIENTO ABSOLUTO'" (p. 30)

En la Sección Tercera Miró Quesada se refiere a la "ley de la incompleción perspectiva":

> "la imposibilidad de todo contenido intuitivo de corresponder adecuadamente al objeto intencional del acto, de presentarlo de manera coexistente en todos sus aspectos, constituye la ley de la 'INCOMPLECION PERSPECTIVA' " (p. 36)

En opinión del autor esta ley es la "base fundamental de toda la investigación husserliana" (p. 37). Además de presentarse en la percepción, la incompleción perspectiva se presentaría en la imaginación y en el conocimiento lógico, ya que los conceptos son menciones inintuitivas que necesitan ser determinados impletivamente. Asimismo en la intuición categorial de esencias, porque se trata de actos fundados que remiten a intuiciones fundantes afectadas también por la incompleción perspectiva.

La Segunda Parte del libro se titula "El conocimiento absoluto. La epojé y el residuo de la Conciencia pura". La Primera Sección se contrae a examinar la "Posibilidad del conocimiento absoluto". Miró Quesada pone en claro ante todo que éste es imposible en el conocimiento natural, porque aquí se da un objeto que trasciende la vivencia. Ahora bien, todo acto de conocimiento natural es ponente y como tal inseguro,

> "porque debido a la trascendencia de su objeto no puede nunca demostrar la existencia de todas las características por él mentadas y en último término no puede encontrar una justificación epistemológicamente evidente de su ponencia" (p. 46)

En cambio, el conocimiento absoluto es posible en el conocimiento reflexivo que "se adquiere gracias a lo que Husserl llama 'PERCEPCIÓN INMANENTE'" (p. 46). En los actos de percepción inmanente se suspenden las ponencias y, en forma correspondiente, la vivencia ya no se dirige sobre un correlato intencional objetivo, sino sobre ellas mismas. O sea que en estos actos los objetos intencionales –si es que existen- pertenecen a la misma corriente de experiencia de los mismos actos. Aquí reside la posibilidad de un conocimiento absoluto, pues el objeto intencional resulta así sustraído de la ley de la "incompleción perspectiva" y puede ser considerado en su plenitud y omnilateralmente. El conocimiento absoluto se da pues en aquel acto cuyo contenido intencional no es ideal-trascendente sino real-inmanente.

La fenomenología no es otra cosa que la ciencia descriptiva de los fenómenos, es decir, no de los objetos, sino de la manera como éstos se dan en la conciencia intencional (p. 53). Para poder considerar así a los objetos, es necesario pasar de la conciencia natural a la intencional, lo que se logra mediante el método fenomenológico que consiste en la reducción, la suspen-

sión del juicio o la epojé o puesta entre paréntesis de la existencia de los objetos. Una vez puesta entre paréntesis toda trascendencia llegamos a la inmanencia perfecta, que es lo que constituye el residuo de la conciencia pura o trascendental (p. 51). Miró Quesada explica luego en la Segunda Sección en qué consisten las distintas reducciones de que habla Husserl: la cosmológica, la sicológica, la teológica, la eidético-formal y la eidético-material.

La Tercera Sección se refiere a "Las estructuras inmanentes de la conciencia pura". Efectuadas las reducciones mencionadas, nos quedamos con estructuras absolutamente generales o específicas de los actos considerados como objetos intencionales de su misma dirección. Si suprimimos estas esencias inmanentes desaparece la conciencia y, por lo tanto, toda posibilidad descriptiva. "Son estos eidee los que constituyen el campo de la conciencia pura o TRASCENDENTAL" (p. 59). Dos estructuras formales que constituyen presupuestos de toda conciencia intencional son el EGO PURO y el TIEMPO FENOMENOLÓGICO. Estructuras generales de los actos son: la intencionalidad, la función y las estructuras noético-noemáticas. Luego de aclarar Miró Quesada el significado de estas estructuras en Husserl, se refiere otra vez al conocimiento absoluto y manifiesta que en la reflexión fenomenológica se lo logra no sólo con respecto a las vivencias intencionales, sino también a los objetos trascendentes. En efecto,

> "como el objeto en cuanto Noema, o en cuanto núcleo noemático, es en realidad el contenido intencional de la vivencia, aunque no sea mentado en modo ponente, es, sin embargo, objeto conocido esencialmente, cuyo conocimiento por lo tanto brinda datos absolutos sobre la naturaleza del objeto trascendente" (p. 67)

De esta suerte, la reflexión fenomenológica ofrece la posibilidad de un conocimiento absoluto presentándose como la base de toda ciencia.

La Tercera Parte del libro se ocupa de "Los grandes intérpretes de la Fenomenología": Heidegger, Scheler y Hartmann, a quienes expone y critica. En el caso del primero presenta su concepción de la fenomenología. Miró Quesada la objeta por: 1) su falta de justificación epistemológica:

"No es suficiente basarse en la significación etimológica de la palabra, para demostrar que Fenomenología es Ontología" (p. 79)

2) La contradicción esencial con el fundamento epistemológico de la fenomenología: Heidegger pretende suprimir la distinción entre lo inmanente y lo trascendente, pero lo hace de una manera dudosa y atacando así lo que constituye el pilar fundamental de la justificación epistemológica de Husserl (p. 80). 3) Porque la expresión "dejar ver en sí mismo", con la que Heidegger caracteriza la fenomenología, es ininteligible: "Una cosa, 'en-sí-misma' no puede mostrarse" (Id.). En el caso de Scheler, Miró Quesada expone su concepción de la fenomenología en *El puesto del hombre en el cosmos*, concepción a la que denomina metafísico-axiológica; es metafísica, porque la pregunta por un destino es siempre metafísica; y es axiológica, porque el destino humano solo puede ser apreciado comparando la situación del hombre en el mundo con la estructura espiritual de los valores. Conforme a esta concepción, la "reducción fenomenológica" es "expresión de la preeminencia del hombre sobre el animal". Luego el autor se refiere a otros aportes de Scheler a la fenomenología, como a su visión del a priori material, del apriorismo axiológico y a la imposibilidad de objetivar el acto en cuanto contenido de la intuición fenomenológica apriorística. Miró Quesada critica ante todo la concepción scheleriana de la fenomenología, sosteniendo que la tesis de este filósofo de que la reducción consiste en vencer fictivamente la resistencia del mundo "no tiene nada que ver con los fundamentos epistemológicos de la Fenomenología" (p. 93). En su opinión, el aporte fundamental de Scheler es la noción del "a priori material", aunque haya una imprecisión epistemológica en su fundamentación (pp. 95-97). Plantea también ciertas reservas en cuanto a las tesis schelerianas sobre el a priori emocional y sobre la imposibilidad de objetivar los actos en tanto contenidos de la intuición fenomenológica. Finalmente, se refiere a la concepción fenomenológica de Nikolai Hartmann, que sería crítico-ontológica. Hartmann objeta a la fenomenología que identifica erróneamente el objeto real -que no se tiene nunca en la conciencia- con el objeto intencional; y además que la intuición fenomenológica carece de un criterio de verdad. Pero pese a sus críticas a las tesis fenomenológicas, este filósofo capta lo esencial de ellas: la posibilidad de llegar a un conocimiento esencial y a un a priori material. Se puede llegar a la esencia mediante la reducción pasándose del ente real al ser-ideal, lo que es posible porque el ser ideal penetra dentro del mundo de lo real. No obstante que, según Miró

Quesada , Hartmann ha sabido realizar un enjuiciamiento correcto de la fenomenología, concibe unilateralmente la reducción desatendiendo que en la reflexión sobre lo inmanente se da la posibilidad de un conocimiento absoluto.

La Cuarta Parte del libro contiene "Consideraciones sobre el significado y la amplitud del conocimiento absoluto". En opinión del autor se ha criticado a la fenomenología adoptándose puntos de vista extremos: o se acepta sin mayor examen que el conocimiento absoluto es posible, o se lo rechaza de plano. El aboga por una posición intermedia y por una crítica fenomenológica de la fenomenología. La reflexión inmanente suprime la incompleción perspectiva permitiendo así un conocimiento absoluto de los actos intuidos. La inmanencia no significa la mera interioridad psicológica. Pero admitir lo anterior no conduce a aceptar que es posible el conocimiento absoluto de los correlatos intencionales. El correlato intencional no se confunde ni con la materia del acto ni con el convencimiento de vivir todo el objeto.

> "Para que se presente todo el correlato, hay que analizar reflexivamente una serie de vivencias, de manera que las variantes de la materia vayan presentando sucesivamente todas las fases noemáticas posibles, hasta llegar al núcleo noemático definitivo. Pero esto, según la esencia misma de la posición husserliana no es otra cosa que la ley de la incompleción perspectiva" (p. 136)

Si esto es así, queda demostrado en el propio terreno de la fenomenología que un conocimiento absoluto del correlato intencional no se da ni se puede dar en la inmanencia. A esto se puede agregar que "NO HAY NINGUN DERECHO PARA PASAR DE LA ESENCIA DE ALGO INMANENTE A ALGO TRASCENDENTE" (p. 137), que no existe ningún puente epistemológico entre la vivencia del objeto y el objeto de la vivencia (Id.). Y además que solo se puede conocer de manera absoluta el noema cuando es la misma nóesis, pero que

> "Todo noema distinto de la noesis, la trasciende, es decir, pertenece a otra corriente de experiencia que ella misma, y consecuentemente, por definición, no se puede conocer de manera absoluta" (p. 138)

Según Miró Quesada el sentido positivo de la fenomenología radica en que es la más grande fundamentación de la "actitud crítica" inaugurada por Kant.

> "la demostración positiva, es decir, la fundamentación fenomenológica, no necesita de otra demostración, porque es evidente. Lo que se ve, lo que se muestra, no necesita ser demostrado. Es absurdo dudar de la posibilidad de algo que se da, porque la dación es realidad, y lo real no puede darse si no es posible. Por esta razón, por la evidencia de la reflexión inmanente como método crítico, es que la Fenomenología debe ser tomada como el más grande instrumento que tiene el hombre entre sus manos, para la crítica de su propia conciencia" (p. 149)

Una significación secundaria de la fenomenología es que al hacer genéricamente posible una crítica de las posibilidades de la conciencia, permite específicamente criticar la posibilidad de las diversas disciplinas científicas trascendentes. Pero esto es solo la primera etapa. La segunda es extrafenomenológica y se basa en la observación ponente de la conciencia.

II

Luis Felipe Alarco destacaba en su "Prólogo" al libro de Miró Quesada tres circunstancias notables: la extrema juventud de su autor al momento de componerlo –tenía 21 años-, que se tratara de una obra que planteaba críticas argumentadas a la fenomenología[38], y el rango de este libro en la literatura en castellano en aquella época (p. VIII). En los tres puntos tenía razón y es justo reconocer la generosidad y al mismo tiempo el acierto de su juicio. En América Latina ya existían en aquel momento algunos estudios considerables sobre la fenomenología que el propio Miró Quesada menciona en sus palabras iniciales (p. IX): los de Carlos Astrada (su ensayo sobre Scheler de 1928 y el libro *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936), de Antonio

[38] Actualmente se experimenta entre nosotros -¡hacia comienzos del siglo XXI¡- una reanimación del interés por la fenomenología, pero los trabajos que se hacen al respecto son casi solo de carácter exegético. Es pues realmente notable que en 1941 Miró Quesada haya escrito una investigación informada sobre la fenomenología, en lo fundamental correcta y, a la vez, crítica.

Caso (los libros *El acto ideatorio (las esencias y los valores)*, 1934; y *La filosofía de Husserl*, 1934) y de Joaquín Xirau (*La filosofía de Husserl*, 1941). En el Perú Alberto Wagner de Reyna había publicado el artículo "La egología de Husserl, base para una fundamentación de las ciencias" en 1938, y un año antes *La Ontología Fundamental de Heidegger*. Sin embargo, estos precedentes para nada disminuyen el valor pionero de la investigación miroquesadiana.

Por otra parte, pensamos que la interpretación de Husserl de la época de las *Ideas* que el libro ofrece es, en lo fundamental, correcta. Según el joven filósofo peruano lo que el fundador de la fenomenología trataba de mostrar por ese entonces era la posibilidad de un conocimiento absoluto, habiéndola encontrado en la reflexión fenomenológica sobre las propias vivencias. Muchos años después Danilo Cruz Vélez ha corroborado la justeza de esta exégesis en su libro *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (1970). En esta obra notable el filosofo colombiano ha expuesto cómo Husserl trató de realizar el viejo ideal de una filosofía sin supuestos siguiendo varios caminos, uno de ellos el cartesiano. Por esta vía los resultados a los que el gran filósofo alemán habría arribado en las *Ideas* son los siguientes:

> "La *epojé*, la reflexión y la reducción trascendentales, en las cuales pongo entre paréntesis todo lo trascendente y me percato de la inmanencia pura, me abren el campo de la filosofía: la subjetividad trascendental. En este campo se instala la filosofía trascendental, como una ciencia de los fenómenos trascendentales, a través de los cuales se debe explicar el ser de todo lo trascendente o mundano, es decir, el ser de todos los objetos. En este campo la fenomenología se puede constituir como una ciencia estricta y realizar el ideal de la falta de supuestos, pues se atiene exclusivamente a los fenómenos que se dan de un modo absoluto e indubitable" (*Filosofía sin supuestos.* Buenos Aires: Sudamericana, 1970; p. 21)

Veamos ahora los aspectos insatisfactorios de la investigación de Miró Quesada . Aunque podríamos referirnos también a algunas cuestiones formales del libro[39], como que no trata de todo el movimiento fenomenológico sino

[39] Lo hicimos en nuestro comentario contenido en nuestro libro *Repensando la tradición nacional I*, Vol. 2: pp. 631-636.

solo de Husserl, Scheler, Heidegger y Hartmann, aquí solo nos quisiéramos exponer un par de críticas centrales a su interpretación de Husserl.

En el fondo, la imagen que Miró Quesada se hace de Husserl tiene que ver con sus propios intereses por la teoría del conocimiento; y su crítica a Husserl con su admiración por Nikolai Hartmann –a quien en una parte del libro denomina (en 1941) "el más científico de todos los pensadores contemporáneos" (p. 125). Según nuestro autor la fenomenología es un método de conocimiento (p. X), cuyo centro es el planteamiento sobre el conocimiento absoluto (p. IX). Esta interpretación que en lo fundamental es, repetimos, correcta, deja de ver que la fenomenología es además una ontología o que da lugar a una ontología, lo que se deriva de las mismas *Ideas.* ¿No es la región de todas las regiones, la de la conciencia pura en *Ideas I*, aquella que corresponde el ente absoluto?, ¿y no son las regiones de la naturaleza material, de la naturaleza animal y del mundo en *Ideas II,* las de los tres estratos básicos del ente?[40] –para no hablar del entrelazamiento de fenomenología y ontología en otras obras anteriores y posteriores de Husserl. Lo que aquí sucede es que, cegado Miró Quesada por sus intereses gnoseológicos y epistemológicos, omite considerar la dimensión ontológica de la filosofía fenomenológica.

La crítica fundamental que el filósofo peruano dirige al pensador alemán en cierta manera repite una de las formuladas por Nikolai Hartmann contra la fenomenología. Hartmann había afirmado en sus *Gründzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* que los fenomenólogos habían cometido el error de querer reducir el objeto en cuanto ser-en-sí independiente de toda consideración consciente al objeto intencional o representado en la conciencia (Miró Quesada cita a este autor y a esta obra en este sentido en su *Sentido del Movimiento Fenomenológico*, p. 103). El filósofo peruano renueva esta crítica pretendiendo fundamentarla en el propio terreno de la fenomenología, y sostiene que no se puede dar un conocimiento absoluto del correlato intencional en la inmanencia (p. 136), y agrega además que no hay ningún derecho de pasar de la esencia de algo inmanente a algo trascendente (p. 137). La crítica es discutible en los términos en que está planteada, pero como nos llevaría demasiado lejos discutirla en detalle la dejaremos sin considerar ulteriormente.

[40] V. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología.* Buenos Aires: Sudamericana, 1968; pp. 218-249.

Por otro lado, se observa en el autor una desatención explícita de la fenomenología como método de conocer las esencias. Miró Quesada declara:

> "Me permito afirmar que esta especie de conocimiento no es tan fundamental como se ha creído en general. Desde un punto de vista estrictamente teórico, puede lograrse (si se reconoce la realidad del conocimiento absoluto y la posibilidad lógica de su fundamentación teórico-cognoscitiva) un conocimiento absoluto *de rasgos no esenciales*... Hago estas consideraciones para que no extrañe al lector la poca atención que se presta en la presente obra al conocimiento eidético" (Id., p. XI; subrayado nuestro)

Es así como el filósofo peruano no pone mayor énfasis en la distinción husserliana entre hechos y esencias, no menciona en ningún lugar la *reducción eidética* y, por consiguiente, no la distingue tampoco de la *reducción trascendental.* Miró Quesada afirma que "por lo general el conocimiento de las esencias es vago, impreciso, inseguro" (Id., p. X), pero sin realizar mayores comentarios al respecto. Husserl quizás hubiera estado de acuerdo, pero en todo caso hubiera recordado que recomendaba, al lado de las reducciones fenomenológicas, la reducción eidética de las esencias formales y de las materiales que no constituyen las estructuras de la conciencia pura. Pero en lo que no hubiera convenido de ningún modo –por lo menos en las *Ideas*– es que pueda haber un conocimiento absoluto de lo no esencial, es decir, de lo fáctico. De allí que escriba en la Introducción a las *Ideas I*:

> "*aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como ciencia de esencias* (como una ciencia "eidética"); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a "conocimientos esenciales" *y no fijar, en absoluto, 'hechos'*" (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica.* T. I. México: FCE, ²1962; p. 10)

Por consiguiente, en cuanto Miró Quesada disminuye en su interpretación la importancia del conocimiento de las esencias de Husserl y hasta prescinde de él, en cuanto sostiene que este conocimiento puede no ser exacto, y que cabe un conocimiento absoluto de lo *inesencial* efectúa una interpretación de Husserl que se coloca contra sus textos y contra su espíritu.

Recientemente una esforzada fenomenóloga ha criticado de una manera dura y suficiente este libro de Francisco Miró Quesada Cantuarias. Sostiene que se trata meramente de "una *recreación personal* del pensamiento de Husserl", que "carece de la fidelidad histórico-crítica necesaria", que la exposición de Husserl es *sui generis*, que el investigador desatiende argumentos husserlianos esenciales, que le ha faltado perspicacia[41]. Echa de menos que no cite *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) y *Meditaciones cartesianas* (1929), deplora el desinterés de Miró Quesada por Oskar Becker "que se doctoró con Husserl, y cuya obra continuó la del maestro", y comprueba que el único texto de literatura secundaria europea sobre Husserl al que Miró Quesada cita eventualmente es el de Eugen Fink "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl en la crítica contemporánea"[42].

Tenemos la impresión de que para la autora la filosofía de Husserl es simplemente *la* filosofía, por lo que no es lícito plantearle ninguna crítica, como hace Miró Quesada (que simplemente ha incomprendido al "maestro" por desconocer muchos de sus textos); que la mencionada fenomenóloga confunde la actividad interpretativa en torno al pensamiento husserliano con el intento de reproducirlo fanática y aquiescentemente (en fin de cuentas todo fenómeno contemporáneo ya está prefigurado en Husserl); y que está bastante desubicada: no advierte que si el día de hoy la penuria de bibliografía filosófica en América Latina es muy notoria, en 1940 –cuando fue escrito el libro de Miró Quesada era muchísimo mayor– por lo que no cabe echar en cara al primer filósofo peruano que su libro carezca de una mayor cantidad de literatura primaria y secundaria. Siendo este comentario lamentable mejor es olvidarlo.

III

Para concluir este Prólogo nos referiremos brevemente al texto que hemos comprendido en el Anexo "Husserl, precursor de la revolución lógica".

---

[41] Todas estas expresiones las utiliza la autora al comentar el libro de Miró-Quesada en la parte pertinente de su artículo "La filosofía de Husserl en el Perú", en: M. Giusti/H. Nitschack (Eds.), *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina.* Lima: PUC, 1993; pp. 101-172, esp. 125-137.

[42] Ibidem.

Miró Quesada lo escribió en un momento (1993) en que estaba profundamente interesado en el estudio de la matemática intuicionista y en la teoría de las categorías. En su opinión, corresponde a Lawvere y Tierny el mérito de haber mostrado que la teoría de los conjuntos y toda la lógica clásica se puede desarrollar mediante la teoría de las categorías; con lo que habrían iniciado una revolución lógica. Pues bien, con su libro *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) Husserl sería un precursor de esta revolución al haber identificado la teoría de los conjuntos con la ontología formal y al proponer la tesis de que la lógica es equivalente a la ontología formal, No obstante, sería igualmente evidente que aunque la vislumbre fundamental sea en ambos casos la misma –dicho husserlianamente: que hay una relación innegable entre la lógica formal y la trascendental- hay diferencias básicas entre el planteo del fundador de la fenomenología de 1929 y la teoría de las categorías -entre otras razones porque Husserl adolecía de algunas limitaciones innegables al estar totalmente inmerso en la lógica tradicional, por lo que no advirtió que a su lado hay otras lógicas como las paracompletas y las paraconsitentes.

Nota filológica

Sentido del Movimiento Fenomenológico (Lima: Sociedad Peruana de Filosofía; XII, 151 p.) apareció originalmente en 1941 como primera entrega de su Serie Mayor. Originalmente fue el contenido del curso dictado por Miró Quesada sobre el tema en el curso "Filosofía Contemporánea" el año 1940, aunque el autor suprimió algunas de las partes expuestas (p. XII). El texto fue terminado en abril de 1941 (p. 151).

"Husserl, precursor de la revolución lógica" fue publicado en el libro editado por Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *El pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero, 1993; pp. 21-28.

Sentido del Movimiento Fenomenológico (1941)

A mi querido maestro, Dr. Julio Chiriboga, verdadero y constante fomentador de la "Actitud crítica" entre los jóvenes pensadores del Perú.

ÍNDICE

Palabras iniciales

PRIMERA PARTE: Análisis fenomenológico del conocimiento

Primera sección: Esencia del conocer

1. La significación en cuanto acto
   a) Significación y expresión
   b) Esencia y extensión de los actos

2. El conocimiento como la "unidad de cumplimiento"
   a) La indeterminación de las significaciones
   b) Significar y conocer
   c) Rol que desempeña la materia del acto en la unidad de cumplimiento
   d) La unidad de cumplimiento en sus diversas formas

Segunda sección: Los grados del conocimiento

3. Grados del cumplimiento en general
   a) El conocimiento como posible mediante una intuición objetivamente incompleta
   b) El "límite ideal" del cumplimiento
   c) El conocimiento absoluto

4. Análisis particular del cumplimiento
   a) Los dos elementos del acto cognoscitivo. El peso epistemológico del acto
   b) Fórmula algebraica del peso epistemológico
   c) Fórmula algebraica de los grados del conocimiento

Tercera sección: La ley de la "incompleción perspectiva"

5. Importancia de la ley. Su enunciado genérico
   a) La imposibilidad de suprimir el momento significativo en el acto del conocimiento, y de obtener un momento intuitivo puro
   b) Importancia de la ley
   c) Explicación epistemológica de la ley de la incompleción perspectiva

6. Especies epistemológicas de la incompleción perspectiva
   a) La incompleción perspectiva en la percepción sensorial
   b) La incompleción perspectiva en la imaginación
   c) La imcompleción perspectiva en el conocimiento lógico

Apéndice: La incompleción perspectiva en la intuición categorial de las esencias

SEGUNDA PARTE: El conocimiento absoluto. La epojé y el residuo de la Conciencia pura

Primera sección: Posibilidad del conocimiento absoluto

7. La liberación de la ley de la "incompleción perspectiva" como la única posibilidad de llegar al conocimiento absoluto
   a) Imposibilidad del conocimiento absoluto en el conocimiento natural
   b) Posibilidad de la percepción adecuada en el conocimiento reflexivo. Supresión de las ponencias
   c) Definición descriptiva del conocimiento absoluto

8. La reducción fenomenológica
   a) La reducción como el método fenomenológico de llegar al conocimiento absoluto
   b) El residuo de la Conciencia pura o Trascendental
   c) Definición de la Fenomenología

Segunda sección: Los procesos reductivos

9. Reducción cosmológica
   a) Algunas consideraciones sobre el Mundo natural
   b) Significado de la suspensión del Mundo

10. Reducción sicológica

11. Reducción teológica

12. Reducción eidético-formal

13. Reducción eidético-material

Tercera sección: Las estructuras inmanentes de la conciencia pura

14. El ego puro

15. El tiempo fenomenológico

16. La intencionalidad

17. La función

18. Las estructuras noético-neomáticas
    a) La intencionalidad y el correlato intencional
    b) Noesis y Noema
    c) El Noema en el juicio, en la valoración, en la acción. Los niveles y los núcleos noemáticos

19. Alcance y posibilidades del conocimiento absoluto

TERCERA PARTE: Los grandes intérpretes de la Fenomenología

Primera sección: La concepción fenomenológica de Heidegger

20. La interpretación metafísico-ontológica de la Fenomenología

21. El concepto de fenómeno
    a) Significado etimológico de la palabra
    b) Fenómeno, Apariencia, Síntoma
    c) Consideraciones aclarantes sobre el fenómeno

22. El concepto de logos
    a) Pluralidad significativa de la palabra
    b) Significado esencial del λόγος
    c) El logos como verdad

23. El preconcepto de Fenomenología
    a) Definición de la Fenomenología
    b) Diferencia de la Fenomenología con las demás Ciencias
    c) Aquello que la Fenomenología debe dejar ver

24. Procedimientos metódicos

25. Crítica
    a) Falta de fundamentación teórico-cognoscitiva de su concepción
    b) Contradicción esencial con el fundamento epistemológico de la Fenomenología
    c) Ininteligibilidad de la expresión "deja ver en sí mismo"

Segunda sección: La concepción fenomenológica de Max Scheler

26. La interpretación metafísico-axiológica de Max Scheler

27. La "Reducción fenomenológica" como la expresión de la preeminencia del hombre sobre el animal
    a) Los cuatro grados esenciales de lo existente
    b) La "Reducción fenomenológica", o sea la capacidad de intuir las esencias, como hecha posible por el grado ontológico del hombre

28. El apriori material
    a) El prejuicio formalista
    b) Origen del prejuicio
    c) Superación del prejuicio y esencia del a priori

29. Otros aportes de interés
    a) El apriorismo axiológico
    b) Los tres momentos del análisis fenomenológico
    c) La imposibilidad de objetivar el acto

30. Crítica
    a) La concepción metafísico-axiológica de la Fenomenología
    b) El aporte fundamental de Scheler
    c) Imprecisión epistemológica de la fundamentación scheleriana
    d) El apriori emocional y la inobjetivabilidad de los actos

Tercera sección: La concepción fenomenológica de Nicolai Hartmann

31. La interpretación crítico-ontológica de la Fenomenología

32. Objeciones a la Fenomenología
    a) La identificación del objeto real y del objeto intencional
    b) Falta de un "Criterio de verdad" en la intuición fenomenológica

33. Sentido y posibilidad ontológica de la reducción
    a) El doble problema
    b) Momentos, esferas, modos y estratos del Ser
    c) La neutralidad del Ser-así
    d) Sentido de la Reducción
    e) Posibilidad ontológica de la Reducción
    f) Ulteriores determinaciones

34. Crítica
    a) Objeto real e intencional
    b) Insuficiencia epistemológica de la tesis del criterio necesario para la intuición fenomenológica
    c) El sentido de la Reducción unilateralmente considerado
    d) Importancia de la fundamentación ontológica

CUARTA PARTE: Consideraciones sobre el significado y la amplitud del conocimiento absoluto

35. El conocimiento absoluto como la cuestión fundamental de la Fenomenología
    a) La verificación de las aserciones fenomenológicas como dependientes de la opinión observada respecto del conocimiento absoluto
    b) La falta de una crítica verdaderamente específica de la Fenomenología
    c) Necesidad de una crítica fenomenológica de la Fenomenología

36. Posibilidad del conocimiento absoluto
    a) La sostenibilidad de la tesis inmanentista
    b) Necesidad de una precisa determinación del campo del conocimiento absoluto

Segunda sección: Sentido intrínseo de la Fenomenología

37. El análisis del acto y el límite del conocimiento absoluto. Sentido negativo de la Fenomenología
    a) Material intuitivo ofrecido por la reflexión sobre el acto
    b) La imposibilidad de conseguir un conocimiento absoluto del correlato intencional
    c) El origen de todas las exageraciones
    d) El único campo posible de la investigación fenomenológica
    e) El límite inmanente del conocimiento absoluto

38. Sentido positivo de la Fenomenología
    a) La Fenomenología como la más grande fundamentación de la "Actitud crítica"
    b) Significación secundaria de la Fenomenología

PALABRAS INICIALES

Este trabajo tiene una doble finalidad: 1) dar a los alumnos de los años superiores de Filosofía y a todos aquellos que, teniendo ya cierto nivel de cultura filosófica, deseen profundizar sus ideas, una visión sintética y panorámica del movimiento fenomenológico, que les permita darse cuenta de la influencia que ha tenido en el desarrollo del pensamiento contemporáneo; 2) examinar a la Fenomenología predominantemente, desde el punto de vista del "conocimiento absoluto", que según creo es el centro noseológico de toda la teoría.

Se han escrito muchos trabajos sobre la Fenomenología, muchos de ellos excelentes, entre los que se encuentran, para no citar sino aquellos que han aparecido en castellano, los de Astrada, Caso y Xirau. Pero, sin embargo, hasta ahora no hay una obra (que yo conozca por lo menos) en que se halle una exposición global de la Fenomenología considerada en su desarrollo dinámico. Esta es la mejor manera de "comprender" un movimiento filosófico. La obra de los maestros muchas veces sólo llega a cristalizarse en la posterior elaboración de los discípulos. Y esto es lo que ha pasado, en cierto respecto, con la obra del creador de la Fenomenología.

Por esta razón expongo en el presente trabajo, no sólo la Fenomenología tal cual la concibe Husserl, sino también tal cual la conciben los tres más grandes filósofos del presente siglo, que pueden ser considerados, directamente o indirectamente, discípulos del gran pensador de Friburgo: Martín Heidegger, Max Scheler, Nicolai Hartman.

La Fenomenología no puede ser considerada como obra de un solo hombre. Como todos los grandes acontecimientos histórico-filosóficos es un "Movimiento" una realización de exigencias culturales que se han incrementado con el transcurso de los años. Sólo considerando la evolución viva de este movimiento filosófico contemporáneo se puede entrever sus cuantiosas posibilidades, sus peligros, sus aciertos, y, lo que es más, su enlace con la tradición filosófica occidental. Creo que para poder enlazar el significado de este movimiento filosófico con el significado general de la evolución de la cultura europea, no basta hablar de los antecedentes inmediatos, ni aun de los lejanos, sino del desarrollo del movimiento mismo. El dominio del positivismo a mediados del siglo pasado, la reacción neokantiana y la lucha que la Fenomenología ha tenido que sostener contra estas dos tendencias antagónicas, que en parte ha logrado conciliar, son puntos demasiado tratados que hacen teóricamente innecesario el abordarlos en la presente investigación. De mucho más utilidad será, a quien se quiere dar cuenta del significado filosófico y cultural de la Fenomenología, considerar su evolución mediante el estudio de sus grandes ramificaciones.

En cuanto al "Conocimiento absoluto", creo que constituye el núcleo central de la tesis epistemológica de la Fenomenología. La Fenomenología no es una nueva rama de la Filosofía. No es Ontología, ni Sicología, ni Axiología. No es ni siquiera una teoría completa del conocimiento. Es simplemente un "método de conocimiento", un "método de investigación filosófica": la vía para llegar al conocimiento absoluto.

La Fenomenología es la teoría de la manera absolutamente segura de conocer ciertos campos sui generis, ciertas estructuras ontológicas (en sentido amplio). Es un prejuicio muy generalizado el creer que la Fenomenología se puede definir como el "método de conocer las esencias".

Esta definición es en parte correcta, pero insuficiente. Suponiendo que aquello que se preste a la consideración fenomenológica sea solo la esencia, la Fenomenología sería el "método de conocer las esencias de manera absoluta". Este rasgo de absolutismo, de seguridad, de imposibilidad de duda, es el rasgo fundamental del método fenomenológico.

No basta conocer la esencia, para que se haya aplicado el método fenomenológico. Pues, por lo general, el conocimiento de las esencias es vago, impreciso, inseguro. Lo que se busca es la evidencia absoluta, es decir, la identidad entre la evidencia y el criterio de verdad.

El lector podrá juzgar por sí mismo, cómo del anhelo de lograr esta identificación, se derivan todas las consideraciones de Husserl sobre el Conocimiento absoluto. La Fenomenología de esta manera considerada, no es una teoría del conocimiento en general, sino una teoría del conocimiento absoluto, o de los medios y procedimientos para llegar a él. Que la mejor manera de llegar a una teoría completa del conocimiento, sea la consideración fenomenológica, no tiene nada que ver con la Teoría del conocimiento general, que no trata de dar métodos de conocimiento, sino de estudiar a éste de la mejor manera posible.

Creo que considerando a la Fenomenología desde este punto de vista, se puede llegar a aspectos que todavía no han sido suficientemente precisados, sobre todo a la clara delimitación del campo de aplicación del método, y a la relación que tiene la posición fenomenológica con la posición crítica. Casi todos los partícipes de este movimiento como Scheler, Hartmann, y otros de menor importancia, han considerado sobre todo el conocimiento de las esencias, y el modo cognoscitivo como se lleva a cabo. Estos puntos de vista son de sumo interés. Pero, sin embargo, no constituyen una crítica del núcleo epistemológico de la Fenomenología. Se dirigen a los resultados de su aplicación, pero no a la esencia de la aplicación en sí misma. El conocimiento esencial sobre todo, tan predominante en todos los trabajos fenomenológicos, es el que ha desviado la atención. Me permito afirmar que esta especie de conocimiento no es tan fundamental como se ha creído por lo general. Desde un punto de vista estrictamente teórico, puede lograrse (si se reconoce la realidad del conocimiento absoluto y la posibilidad lógica de su fundamentación teórico-cognoscitiva) un conocimiento absoluto de rasgos no esenciales. Por supuesto que el conocimiento de lo esencial, es de mucho mayor importancia para la investigación filosófica y por esta razón se ha creído que lo característico de la Fenomenología consiste en hacer ver, en hacer intuir los eidee o esencialidades. Y hay que considerar además que sólo se puede lograr un conocimiento de lo inesencial, dentro de las condiciones exigidas para

llegar a dicha esfera de conocimiento, a saber: "la consideración inmanente de los actos". Hago estas consideraciones para que no extrañe al lector la poca atención que se presenta en la presente obra al conocimiento eidético. Solo me refiero a él, cuando el pensamiento explícito de los autores que expongo así lo exige. Y sobre todo he tratado de evitar los términos, eidos, forma, esencia, etc., para lograr que el lector se dé claramente cuenta que la Fenomenología no es Metafísica, y que no tiene nada que ver con ella, en cuanto estructura propia. La confusión de la Fenomenología con la Metafísica y con ciertas ramas especulativas de la Filosofía es un grave peligro, que debe ser evitado por todo aquel que quiere llegar a una visión clara de lo que ella significa.

Debo advertir además que el presente, no es un trabajo de vulgarización. Los fines de síntesis, de comodidad, y de consideración global que lo han inspirado, hacían del todo imposible explicaciones analíticas.

Por estas razones, no es recomendable a personas que recién se inician en estudios filosóficos, o a alumnos que aún no han ingresado a la sección doctoral. Es preferible que la persona que aborde esta investigación, tenga ya algunos conocimientos fenomenológicos, y sobre todo, que posea algún dominio de la terminología filosófica actual. Creo, sin embargo, que si el lector, aunque todavía no tenga cultura filosófica amplia, se esmera en seguir con todo cuidado el hilo de la exposición, y se fija preferentemente en las principales definiciones que encuentre, logrará alcanzar una completa comprensión de la obra. Una ligera iniciación y un verdadero ánimo de estudio bastarán para ello.

Deseo relievar mi agradecimiento, al señor Decano de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, Dr. Dn. Horacio H. Urteaga, por haberme concedido la ayuda económica de la facultad.

Expreso mi profunda gratitud al Dr. Dn. Walter Blumenfeld, por la eficaz y desinteresada ayuda, que me ha prestado en todo momento para la realización de esta obra. Su profunda, aguda y paciente revisión, ha contribuido grandemente a pulir, tanto la forma como el fondo del trabajo, a tal punto que me he visto obligado a mejorar, y a veces, a cambiar radicalmente, muchos párrafos primitivos.

Agradezco efusivamente, así mismo, a Luis Felipe Alarco, por la amistosa colaboración que me ha prestado en toda circunstancia, por sus correcciones, que han contribuido también a mejorar la presente producción, y por el prólogo que le dedica.

Me permito hacer notar, por último, que la presente obra, no es sino la publicación del curso académico de la sección doctoral de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, que dicté el año de 1940, sobre "Filosofía contemporánea".

He suprimido algunas partes, inesenciales a los fines de síntesis que persigo en la presente edición, como, por ejemplo, la teoría de la "representación de representación", las diversas críticas a la teoría de las significaciones, etc. Sólo he agregado: la Concepción fenomenológica de Max Scheler y algunas consideraciones de la cuarta parte.

El Autor

Ancón, 20 de febrero de 1941.

Primera Parte

Análisis fenomenológico del conocimiento

PRIMERA SECCIÓN: ESENCIA DEL CONOCER

1. LA SIGNIFICACIÓN EN CUANTO ACTO

Vimos en las palabras preliminares, que la Fenomenología, no constituye por sí misma una Teoría general del conocimiento, sino que es simplemente el método de llegar al "Conocimiento absoluto".

Pero, para determinar con toda precisión, lo que es "Conocimiento absoluto", por contraposición, naturalmente, al "Conocimiento no-absoluto o relativo", hay que hacer algunas consideraciones sobre el Conocimiento en general. Esto es lo que hace Husserl en sus primeras investigaciones. Estas no pueden considerarse una Teoría del conocimiento acabada, puesto que no trata en ellas de los múltiples problemas que deben ser tratados en toda Noseología. Constituyen, simplemente, el "mínimum" de teoría del conocimiento del que debe partirse para poder fundamentar una "Teoría del conocimiento absoluto".

Para ello, Husserl parte del estudio de las significaciones lógicas. En el fenómeno del Conocimiento, generalmente considerado, se halla incluido el fenómeno condicionante de la significación. Todo hombre que efectúa un proceso cognoscitivo, parte siempre de significaciones, es decir, de menciones, de indicaciones del sentido de significaciones, es decir, de menciones, de indicaciones del sentido que va a imprimir a su conocimiento. Ya Platón había dicho, superando en esto a Aristóteles, que la esencia del Conocimiento científico, no es sólo la universalidad y la necesidad, sino la "comunicabilidad". Y la comunicabilidad no es sino el poder de expresar, es decir, de significar. Con esto Platón estaba indicando, que el factor significativo está siempre en toda estructura cognoscitiva.

Para lograr adentrarse en el fenómeno del Conocimiento en general, y elevarse de éste al del conocimiento absoluto, Husserl empieza pues por una consideración de las significaciones.

Debe advertirse, sin embargo, que la palabra significación no es entendida por Husserl en un sentido meramente lógico en cuanto a mención judicativa o conceptual. El creador de la Fenomenología, parte de esta clase de significaciones, porque son las que el hombre aún no avezado en análisis fenomenológicos, puede captar mejor. Hay significaciones lógicas. Pero hay también significaciones extralógicas. La significación en general es aquella parte no-intuitiva (en adelante diremos inintuitiva) que tiene todo proceso cognoscitivo. El sujeto cognoscente, cuando quiere conocer, se enfrenta a objetos. Sólo logra conocer algo cuando intuye, cuando percibe un objeto. Pero muchas veces mediante su poder mental, se anticipa a la percepción de los objetos, y sin tenerlos presentes a los sentidos, mienta cualidades o caracteres de ellos. Este fenómeno de mención inintuitiva, que, como se verá con toda precisión más adelante, puede ser tanto lógico, como perceptivo o emocional, etc., es lo que constituye la significación. Ahora bien, como los actos de conocimiento lógico (conocimiento por conceptos, juicios y raciocinios) son siempre inintuitivos, se ve claramente por qué Husserl parte de las significaciones lógicas. En éstas el momento anticipante de la mención inintuitiva es netamente visible.

a) Significación y expresión

Para hacer un estudio introductorio de la significación, Husserl parte de la "Expresión", fenónemo en el que se puede investigar las vivencias significativas con gran facilidad.

En la expresión (en cuanto dar a comprender a otro lo que se piensa) se distinguen dos funciones fundamentales: la función notificativa y la función significativa[1]. La primera consiste en una relación de existencia. Así toda expresión tienen carácter de signo. La esencia del signo es determinar, mediante su presencia, la existencia de otra cosa (ejemplo el humo, es el signo del fuego). La función notificativa viene a ser la parte sensorial de la expre-

[1] Edmundo Husserl. *Investigaciones lógicas*. Traducción Moerente. Investigación primera: Expresión y significación. Las expresiones en la vida solitaria del alma, p. 43.

sión. Toda expresión (por lo general) se mantiene a través de su signo físico, ya sea oral o gráfico. Este signo físico tiene por esencia indicar que en el sujeto expresante existe un acto mental, el acto de significar. La primera parte de la expresión no es sino una referencia a la existencia de la segunda. La función significativa de la expresión, no consiste en indicar la existencia de otra función, que se halla ligada a ella existencialmente, sino que indica un objeto, mienta algo que no es acto, que no está en la conciencia[2].

La función notificativa presupone una existencia, que está ligada a ella, y de la cual es signo; la función significativa, no presupone una existencia sino que indica o mienta una existencia, que no está ligada a ella, sino que es en sí y por lo tanto independiente. Ahora bien, todo acto de expresión está siempre constituido por un acto de significación, pero no todo acto de significación debe ser un acto de expresión. La expresión se basa desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo, en conceptos, puesto que los conceptos son el instrumento que nos permite hablar. Pero hay una serie de actos, que también mientan un objeto, y que no son expresados. Por ejemplo, si examinamos una percepción cualquiera, la de una silla, veremos que la parte estrictamente intuitiva, no nos presenta toda la silla, sino solo una parte de ella. La otra parte no la tenemos intuitivamente presente. Pero en nuestra percepción se halla mentada, exactamente como la función significativa de la expresión mentaba su objeto, sin que éste se hallara presente. Para mentar la parte de la silla que no podemos ver o tocar, nos valemos de la parte que percibimos. Le atribuimos a esta parte intuitiva, función significativa. A pesar de que sólo tenemos sensaciones que indican hacia parte de la silla, nosotros percibimos la silla entera, gracias a la mención significativa, que en este caso no es conceptual. Se puede definir, pues, a la significación como el "aspecto inintuitivo de todo acto de mención"[3].

Este aspecto inintuitivo de todo acto, en cuanto mienta un objeto es básico para entender lo que es el conocimiento, porque forma parte integrante de él. La significación es, pues, de gran importancia epistemológica. Su reino

---

[2] Ibid.

[3] Iv. sexta. Cap. iv. Párraf. 34. Dificultades. El concepto de nombre. Nombres ponèntes y no ponentes, p. 239. Ver además para comprobar esta afirmación la Iv. sexta: Cap. III. Párr. 22: Plenitud y contenido intuitivo, pp. 89 y 90.

vivencial es enorme. No hay que creer con esto que todos los actos son significativos. Son significativos sólo los actos de conocimiento, nunca los actos sentimentales[4] ni en general las vivencias del momento, de cualquier género. Así cuando expresamos las vivencias que vivimos en un momento dado, la significación reside en el juicio sobre ellas, no en las vivencias mismas. Una prueba de esto es, que el sujeto que comprende reproduce el juicio, no las vivencias expresadas.

b) Esencia y extensión de los actos

Hemos definido a la significación como la parte inintuitiva de los actos. Para comprender su pleno sentido hay que hacer algunas consideraciones sobre lo que es un acto.

En la Conciencia, entendida en su sentido más general, (entendida como el Yo en cuanto unidad de sus estados, y como el poder de reflexionar sobre estos mismos estados)[5] se encuentran las vivencias. Las vivencias, pueden dividirse en dos campos fundamentales que le dan todo su sentido e importancia: vivencias intencionales y vivencias no intencionales. Las vivencias intencionales son las que "mientan un objeto". Debe entenderse por entar, no una expresión en el sentido anteriormente considerado, sino sencilla y simplemente una "referirse", un "indicar" en el sentido de que en la vivencia se halla de manifiesto algo que no es ella misma ni que está contenido "realmente" en ella. Por intencionalidad debe entenderse pues "referencia a un objeto", "conciencia de un objeto"[6].

Las vivencias no-intencionales son aquellas que no apuntan directa o indirectamente hacia un objeto. Son aquellas que sirven de base para la constitución de las primeras[7]. Un ejemplo de las vivencias intencionales son las percepciones, los conceptos, las imágenes, los juicios y raciocinios. Un ejemplo de las segundas son los datos puros de la sensación (colores, sonidos), y algunos estados vagos de la conciencia, como son ciertas emociones, y los

---

[4] Iv. sexta: Sección primera. Cap. I párr. 1. Si pueden funcionar como depositarias de significaciones todas o sólo algunas especies de acto. p. 23 y ss.

[5] Ver las diversas acepciones de la palabra conciencia al principio de la Iv. quinta. Cap. I.

[6] Edmundo Husserl. *Ideas. Pure Phenomenology*. English translation. p. 242.

[7] Son aquellas que Husserl llama la ὕλη sensible en sus ideas.

estados prehipnagógicos. Ahora bien "acto" quiere decir vivencia intencional[8]. Someramente puede intentarse describir un "acto". El acto tiene antes que nada un "contenido". Por contenido se debe entender una doble característica del acto: contenido intencional o ideal y contenido real. El contenido intencional es el objeto mentado, es el objeto que gracias a la vivencia se da, de una manera u otra a la conciencia.

Hay que indicar sin embargo, y esta sutil observación husserliana es fundamental, que el contenido intencional no es real, no se da en la vivencia, no está en la conciencia. El contenido intencional está fuera de la vivencia, es el objeto mentado. No hay diferencia entre uno y otro[9]. En la conciencia sólo se halla la intención, fundada en las vivencias no intencionales que reproducen en parte cualidades sensibles del objeto intencionado. Pero a pesar de que el objeto intencional no se halla contenido en la vivencia, no se puede prescindir de referirse a él, puesto que es su correlato condicionante.

El contenido real de un acto está formado por la totalidad de sus partes sean abstractas o concretas y que se dan de pleno a la reflexión o apercepción sobre el acto mismo.

Este contenido real está formado por dos elementos fundamentales: la materia y la cualidad. La materia es prácticamente lo que permite representarse en la conciencia el objeto intencional. Es aquello sobre lo que se apoya la intencionalidad. Es decir gracias a la materia se puede mentar el objeto, o mejor dicho se mienta exclusivamente este objeto y no el otro[10].

La materia determina pues el "modo" como se representa el objeto[11], porque nos da los elementos concretos, de los cuales la conciencia se sirve para referirse a su objeto, y por lo tanto para tener un acto. Así un objeto

---

[8] Iv. quinta. Cap. II. Párr. 10. Caracterización descriptiva de los actos como vivencias "intencionales", p. 149.

[9] Ibid. Párr. 17. El contenido intencional en el sentido del objeto intencional, p. 189. Ver también en la misma Ibid. Párr. 20, p. 191.

[10] Tomamos aquí "materia" en el sentido que la toma Husserl, cuando dice que es la base fundamentante de todo acto, de toda dirección intencional.

[11] Iv. v. Cap. II. Párr. 20. La distinción entre la cualidad y la materia de un acto, p. 190.

como tal, en cuanto unidad intencional objetiva, al ser intencionado, lo será siempre a través de la misma materia. La unidad de la materia es el único criterio para reconocer la unidad del objeto, sin que ambas unidades por supuesto deban confundirse. Sin embargo toda materia, al permitir la referencia a *un objeto*, a pesar de su unidad fundamental, tiene una serie de variaciones.

Un objeto "nunca" se presenta del mismo "modo" a la conciencia. A veces se presenta por uno de sus lados, a veces lejos, a veces cerca. Y esta variación de los modos está indiscutiblemente constituida por la variación de la materia.

Así, por ejemplo, en la consideración del objeto triángulo puede considerársele como una figura cerrada por tres líneas, o como un polígono cuyos ángulos suman 180 grados, etc. Estas diversas maneras de considerar el triángulo son simplemente variaciones de las materias. Ahora bien, dentro de esta variación siempre hay cierta relación de unidad, porque vemos que ambas características corresponden a una consideración más amplia del mismo objeto, son meras perspectivas de él.

La cualidad, viene a ser sencillamente el "modo" de referencia intencional, es decir, la "especie" de la mención del acto[12].

Basándose en una misma materia, la referencia hacia el objeto puede ser de diversos modos. Así, por ejemplo, sobre la materia de este juicio: la casa es blanca, puede establecerse una serie de variantes intencionales, que indican la diversa manera como la conciencia puede tener la referencia hacia la casa que es blanca; por ejemplo: ¿Es blanca la casa?, ¡ojalá que la casa sea blanca!, estoy seguro que la casa es blanca, quiero que la casa sea blanca.

Así mismo, sobre la materia de la percepción de la casa blanca, se puede tener el convencimiento de que la casa que percibimos existe y que es blanca independientemente de nuestra conciencia, o que lo que percibimos es sólo una ilusión.

Por supuesto, la cualidad y la materia son sólo momentos abstractos. No hay cualidad sin materia ni materia sin cualidad[13].

---

[12] Ibid.

[13] Ibid. Cap. III. Párr. 31. Una última objeción contra nuestra interpretación. Meras representaciones y materias aisladas, p. 232.

En un acto la cualidad puede variar y la materia ser la misma (como en el ejemplo anterior) y también la materia puede variar y la cualidad permanecer estable. Así por ejemplo, cuando se juzga existencialmente sobre dos objetos distintos. Pero siempre se da la relación fundamental cualidad-materia. Esta complexión concreta, real de los actos, es lo que Husserl llama esencia intencional.

Pero, en el contenido real de los actos existe otro elemento que Husserl toma mucho en consideración, sin denominarlo sin embargo, con palabras ad hoc. Por ejemplo, se percibe una casa blanca, y se toma al objeto percibido, como allí existente. Luego se enuncia el siguiente juicio: esta casa blanca existe. En estos dos actos, la cualidad y la materia son idénticas. Y sin embargo hay algo que los diferencia. La percepción es diferente del juicio. Esto es lo que llamo "contenido específico del acto". Así, es específico del acto perceptivo, que pretenda intencionalmente ponernos en contacto con el objeto mismo. En cambio es específico del acto perceptivo, que pretenda intencionalmente ponernos en contacto con el objeto mismo. En cambio es específico del juicio que nos ponga en contacto con el objeto mismo. En cambio es específico del juicio que nos ponga en contacto con el objeto, indirectamente, a través de la percepción (ya sea sensible o intelectual). Con la misma cualidad y materia se puede efectuar una serie de actos diferentes, como son actos de recuerdo, de fantasía, de percepción, de conceptuación, de judicación, etc.

La unión de la materia y del contenido específico es lo que Husserl llama representante[14].

La cualidad de acto, en cuanto género, tiene un sinnúmero de especificaciones. Pero la división fundamental del género se agota en estas dos especies.

Actos ponentes y actos no-ponentes. Los primeros son aquellos actos que están referidos existencialmente a su objeto y los segundos los que se refieren a su objeto, pero solamente se refieren a él, sin "decir", sin "enunciar" nada sobre su realidad, siendo indiferente que exista o no.

---

[14] Ib. Cap. Iv. Párr. 32. Un doble sentido de la palabra representación y la supuesta evidencia del principio de la fundamentación de todo acto en un acto de representación. p. 234. Ver también la Iv. VI, Párr. 26, p. 101.

Por ejemplo, cuando se percibe un objeto se le puede percibir como un objeto que existe independientemente de la conciencia o que es solamente una ilsión. Estos actos perceptivos son ponentes, porque deciden existencialmente (ya sea negativa o positivamente) sobre la dación o no dación del objeto. En cambio también se le puede percibir sencillamente como un objeto, sin decidirse, dentro del percibir mismo, o en forma de juicio, sobre su existencia o inexistencia real.

Ahora bien, Husserl enuncia el principio de que a todo acto ponente corresponde un posible acto no-ponente y viceversa[15]. Este principio se intuye de manera tan evidente, que no se necesita dar ejemplos. Es de una importancia fundamental, y debo tomarse muy en cuenta, pues gracias a él es que se podrá emplear el método necesario para llegar al conocimiento absoluto persegido por la Fenomenología. Este principio lo llamamos "principio de la suspensión correlativa de las ponencias".

Todos estos caracteres se aplican desde luego a la significación.

La significación en cuanto acto inintuitivo que se refiere a un objeto no presente, tiene materia (aquellos elementos que le sirve para determinar su dirección objetiva, conceptos si es significación expresiva, intuiciones que indican hacia partes no intuidas del objeto si es significación perceptiva, etc.) una cualidad que puede ser ponente o no-ponente, y un contenido específico y desde luego un contenido intencional o ideal, que es aquello hacia lo cual se dirige y que está por ella mentado.

2. EL CONOCIMIENTO COMO LA "UNIDAD DE CUMPLIMIENTO"

a) La indeterminación de las significaciones

La significación es por esencia una mención inintuitiva. Todo significar mienta un objeto no actualmente intuido. Esto es la mejor prueba de que la significación no se reduce a la intuición o a la percepción, como han querido demostrar la mayor parte de los positivistas[16]. Cuando se mienta un objeto, la

---

[15] Ibid. Cap. Iv. Párr. 34. El concepto de nombre. Nombres ponentes y no-ponentes, p. 241.

[16] Iv. VI. Cap. I. Párr. 4, p. 29.

significación puede valerse de una serie de percepciones diferentes, y sin embargo mentar constantemente el mismo objeto.

Ahora bien, la significación en sí misma, por ser inintuitiva, es indeterminada epistemológicamente. Cuando se quiere indicar que se conoce algo, se expresa esta algo significativamente. Pero si el conocimiento es válido o no, no queda indeterminado. Sólo puede esto precisarse si se presenta el objeto mentado inintuitivamente de manera intuitiva. La significación no reside pues en la percepción, pero sólo se determina por ella. La percepción realiza, la posibilidad de que se despliegue la mención de esto o aquello, con su referencia determinada al objeto[17].

Esta función determinativa de la intuición se llama "función impletiva".

La función impletiva es necesaria para toda determinación significativa, tano en los casos de significación conceptual como sensible, desde el punto de vista del contenido real del acto, o en los casos en que mienta un objeto individual o específico, desde el punto de vista del contenido intencional del acto.

Así por ejemplo si se dice: la casa es blanca, la significación, aunque sin intuición impletiva alguna sería "entendida", no tendría valor de conocimiento si no se pudiera dar a la intuición del que mienta o del que entiende, la percepción de la casa blanca.

Así mismo, al contemplar un objeto de la percepción consideramos intencionalmente el lado oculto, a través de un acto significativo. Pero mientras no se haya percibido el lado inintuitivamente mentado, no se podrá decir que "lo conocemos". Desde el punto de vista del correlato intencional, la función impletiva es muy fácil de explicar cuando se tiene en cuenta el objeto individual (objetos concretos, temporoespaciales).

El objeto permanece idéntico, independiente de la mención. Pero sólo se puede decir que se conoce si el objeto mentado es a su vez intuido, es decir percibido.

---

[17] Ibid. Párr. 5, p. 33.

En el caso de los objetos específicos (objetos ideales, esencias), la función impletiva es más complicada. No se puede conocer el objeto mentado mientras no sea intuido. Ahora bien, estos objetos no se pueden intuir directamente, sino en cuanto están contenidos en los objetos individuales. Su intuición será, pues, fundada o categorial[18], es decir, indirecta. Pero de una manera u otra, la significación que lo mienta queda indeterminada mientras no se realice, mientras no se "cumpla" gracias a la función impletiva de la intuición.

b) Significar y conocer

No basta, pues, mentar un objeto para conocerlo. Hay que intuir el objeto mentado[19]. La significación es solo la primera parte del conocimiento, es la tensión cognoscitiva, es la dirección de la conciencia hacia el objeto que quiere intuir. Pero el conocimiento acabado, en sí mismo, es la intuición del objeto que se quiere conocer. Conocer un objeto es intuirlo, es tenerlo inmediatamente presente a la conciencia, no en forma de mención, sino en forma de dación. La significación se refiere al objeto y llega a él por medio de la intuición. El conocimiento es un acto compuesto, de la significación y de la intuición de la cosa. Los dos actos se fundan en la unidad del acto del conocer[20].

---

[18] Para una mayor consideración de la impleción fundada ver la sección segunda de la investigación sexta: Sensibilidad y entendimiento. Cap. V y VII. Intuiciones sensibles y categoriales, etc.

[19] Creo muy conveniente recordar aquí las famosas frases del inmortal Kant: "Nuestro conocimiento se origina de dos fuentes fundamentales del espíritu, de las cuales la primera es: recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda: el poder de conocer un objeto a través de estas representaciones". *Kritk der reinen Vernunft.* Die Transzendentale Logik. Einleitung. 1. Von der Logik überhaupt. Kant es el primero que basa el conocimiento en la referencia a la intuición. Un concepto sin intuición es vacío, en su lenguaje, significa fenomenológicamente traducido: una significación sin función impletiva de la intuición es epistemológicamente indeterminada, es decir, no tiene validez cognoscitiva. Pongo esta cita, especialmente, para destruir el prejuicio muy extendido, de que la Fenomenología representa una reacción contra el criticismo kantiano. La fenomenología será una reacción contra las interpretaciones exacerbadas del neokantismo, pero nunca contra el gran movimiento crítico que se inicia en Kant. La Fenomenología es en sí misma una "crítica del conocimiento" que basándose en los postulados kantianos, logra gracias a la tradición crítica, superarlos y ampliarlos, indicando nuevas posibilidades crítico-constructivas.

[20] Iv. VI. Párr. 7, p. 42.

El significar es, pues, una intención, que para tener valor epistemológico necesita de una intuición. La captación de la intuición que va a determinar la significación se llama "cumplimiento de la significación". Una significación se cumple, es decir, realiza uan función de conocimiento, cuando el objeto mentado por ella es igual al objeto presentado por la intuición. Esto quiere decir que el conocimiento es una UNIDAD DE CUMPLIMIENTO. Esta es la esencia del conocimiento tal cual la establece sólidamente Husserl basado en la gloriosa tradición crítica[21]. Cumplir una significación quiere decir que la intuición tiene una función impletiva. Desde el punto de vista de la significación el conocimiento es un cumplirse, desde el punto de vista de la intuición, el conocimiento es un plenificar, un determinar. Pero este determinar, este cumplimiento debe ser unitario. Se conoce solo cuando hay una unidad entre el significar y el intuir. Y esta unidad no reside en el acto mismo, sino en el objeto hacia el cual se refiere el acto. La unidad de cumplimiento es una unidad objetiva. El objeto mentado e intuido es UNO Y ABSOLUTAMENTE EL MISMO. El conocimiento es, pues, una síntesis identificadora.

c) Rol que desempeña la materia del acto en la unidad de cumplimiento

Aquello que es considerado como uno y el mismo en el acto de cumplimiento, es como se dijo, el objeto intencional. El acto identificador (conocimiento) no identifica otros actos, sino los objetos mentados que son reconocidos como el mismo. Pero como el objeto, o contenido intencional, (que es lo que se descubre como único en el cumplimiento) es sólo un contenido ideal, y no real de la vivencia, el sujeto cognoscente, debe valerse de datos reales, que le permitan llegar a comprobar que el objeto mentado y el intuido son el mismo.

Este dato real de la vivencia que sirve para establecer la unidad objetiva no puede ser otro que la materia[22]. En efecto, la materia es aquel contenido concreto, compuesto de una serie de características y determinaciones que hacen que el objeto mentado sea éste y no aquél. De manera que para cumplir una significación mediante la función impletiva de la intuición, el sujeto que

---

[21] Ibid. Sección segunda. Párr. 53. Referencia retrospectiva a las indagaciones de la sección primera. Párr. 173. ver también la sección primera. Párr. 7, 8, 9 y 10.

[22] Iv. vi. Cap. III. Párr. 25. Plenitud y materia intencional, p. 99.

conoce debe dirigir su mención hacia una intuición que tenga una materia idéntica a ella.

Gracias a la identidad de las materias, se puede establecer la unidad del objeto.

Sin embargo hay que hacer la siguiente distinción. Las materias son idénticas, es decir, que sus características fundamentales son las mismas. Se identifican en cuanto a su forma, en cuanto a su modo. Pero no por eso dejan de ser dos materias, pertenecientes a actos diferentes (tanto en sus caracteres como sobre todo en su contenidos específicos). En cambio los objetos mentados por las materias no son dos objetos iguales. Es el mismo objeto. Por eso es más preciso hablar de una "igualdad" de las materias, que sirve para establecer la "identidad" del objeto.

d) La unidad de cumplimiento en sus diversas especies

El género conocimiento, en cuanto a unidad de cumplimiento, tiene diversas especies, en el sentido de diversas maneras de identificación material.

Así la identificación del conocimiento perceptivo, será diferente de la identificación del conocimiento imaginativo, éste del conceptual individual y éste a su vez del conceptual específico.

Husserl no trata este punro sistemáticamente, debido a la enorme generalidad de sus investigaciones, y además por su carácter de expositor difluente y muchas veces desordenado. Sin embargo es necesario exponerlo en un trabajo de síntesis, que pretende dar una visión sistemático-sustancial sobre la significación precisa de la obra de Husserl. Por estas razones es conveniente exponer las diversas especies en la unidad de cumplimiento, sobre todo porque en ellas se ve el aporte verdadero y cabal de la Fenomenología a la teoría del conocimiento.

La unidad de cumplimiento en la percepción, a pesar de que la percepción es un acto muy concreto, es bastante difícil de explicar. En efecto, en todos los demás actos, como se verá, al unidad de cumplimiento siempre se lleva a cabo entre un acto inintuitivo, de especie no perceptivo, y un acto

intuitivo, perceptivo, que sirve de impleción significativa, y que es el término del cumplimiento. En la percepción, empero, los dos actos, aquel que se debe cumplir, y aquel que proporciona la posibilidad del cumplimiento (el acto impletivo) son de naturaleza perceptiva. De manera que no hay diferencia de "contenido específico" entre los dos actos que han de unirse, identificándose en cuanto a su objeto. Supóngase el caso de un cubo. Percibimos el cubo como tal. El contenido intencional de nuestro acto perceptivo es el objeto "cubo". Pero en el contenido real no se da el cubo. Sólo se da una parte de él (pues la otra parte queda siempre oculta a nuestra vista: atrás y abajo). Y sin embargo, a pesar de esto, nuestra percepción, "pretende" darnos la percepción del cubo como tal, completo. ¿Cómo es esto posible? Sencillamente porque la materia o mejor dicho el contenido representante, además de la parte concreta que nos presenta del cubo, "tiende", "intenciona" o más bien "mienta" la parte del cubo que no se da. Es decir, que el aspecto real de la vivencia ejerce una función inintuitiva con cualidad y materia particulares; ejerce pues una función significativa.

De manera que si se quiere atribuir verdadero valor cognoscitivo al acto de percepción, se debe dar cumplimiento a su parte inintuitiva. Y para esto hay que valerse de una intuición impletiva, y solo se puede hacer esto, si se voltea el cubo y se presenta la parte que antes no se percibía, mostrando que la materia de este nuevo acto perceptivo es la misma que la del acto anterior, a pesar de ligeras variantes, de posición, de forma, etc. Solo así conoceremos el cubo, y estaremos seguros que nuestra percepción es epistemológicamente válida. Si la materia del lado no percibido es distinta de la materia del lado que mienta hacia él, nuestra intención era infundada, inadecuada, falsa.

Como se ve, el acto perceptivo de la cognición es concreto pero no simple, y tiene la particularidad (que lo diferencia de todos los demás actos cognoscitivos) sutil y talentosamente indicada por Husserl, de tomarse a sí mismo como complemento impletivo.

La unidad de cumplimiento en el acto imaginativo es más sencilla. Todo acto imaginativo, reduce su pretensión de validez epistemológica a la existencia real de su objeto intencional. De manera que su cumplimiento solo puede efectuarse, cuando se presente una percepción de idéntica materia.

De otra manera la ponencia imaginativa es completamente falsa.

El caso más común, en la vida corriente y también en el pensamiento científico, es el caso del conocimiento lógico o conceptual, es decir, el caso de actos inintuitivos puros o puramente significativos, que deben necesariamente ser determinados por intuiciones perceptivas para justificar su ponencia epistemológica (son actos puros, porque su función inintuitiva no se reduce a una segunda función del contenido intuitivo real del acto, sino que no existe ningún contenido intuitivo real). La materia está indicada por palabras simbólicas, por menciones generales, que si bien a veces van acompañadas de intuiciones asociadas, no se reducen a éstas.

El conocimiento lógico puede dividirse en dos clases: conocimiento de objetos individuales y de objetos específicos[23].

La impleción de los actos significativos de la primera clase es tan sencilla (y tal vez más) como la de los actos imaginativos. El conocimiento lógico de los objetos individuales, se lleva a cabo mediante la identificación de cumplimiento entre el juicio o el concepto que mienta el objeto individual y la percepción o el grupo perceptivo que lo presenta tal cual es intuitivamente. Así por ejemplo si se dice la mesa de mi casa en Lima es negra, este juicio sólo tendrá valor cognoscitivo si se puede percibir la mesa mentada, en la casa de Lima y la percepción muestra directamente la negrura de la mesa.

En cuanto a los juicios sobre objetos específicos, que son los de las Ciencias exactas y filosóficas, el asunto es más complicado, y no hay necesidad de exponerlo a fondo en un trabajo que sólo trata de dar los rasgos imprescindibles para comprender la esencia del movimiento fenomenológico. Sólo diremos que los juicios sobre objetos específicos mientan objetos que no se dan directamente en la percepción sensible. Así, por ejemplo, el Hombre es bueno, $a^{\circ} = l$, $\pi = 3{,}1416$ etc. Sin embargo, el acto significativo específico, sólo puede determinarse epistemológicamente mediante un acto perceptivo.

---

[23] Ver Iv. segunda: La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción. Cap. I. Párr. 1. Los objetos universales se nos hacen concientes en actos esencialmente distintos que los objetos individuales.

Pero como no puede haber percepción directa de lo específico, se logra la unidad de cumplimiento mediante una percepción indirecta. Esto es lo que Husserl llama "actos fundados". La percepción impletiva indirecta, se "funda" sobre la percepción individual y de ésta "abstrae", "ejemplifica" el objeto específico mentado. Esta intuición fundada, es la famosa intuición categorial de Husserl[24]. La impleción imaginativa se diferencia de la conceptual, en que aquélla debe efectuarse con una percepción completamente determinada; en cambio, ésta puede efectuarse con un número limitado de percepciones posibles (salvo en casos especiales).

Como se ve, pues, la esencia del conocimiento en todas sus especies es la unidad de cumplimiento. Sólo cuando se comprueba de manera inmediata, la identidad del objeto mentado con la del objeto presentado, a través de la igualdad de las materias, puede decirse que se ha llevado a cabo un acto genuino de conocimiento. El cumplimiento es la cognición en sentido estricto[25].

[24] Ver la segunda sección de la Iv. VI: Sensibilidad y entendimiento, Cap. VI Intuiciones sensibles y categoriales.

[25] Iv. VI. Cap. III. Párr. 16. Mera identificación y cumplimiento, p. 77.

SEGUNDA SECCIÓN: LOS GRADOS DEL CONOCIMIENTO

3. GRADOS DEL CUMPLIMIENTO GENERAL

a) El conocimiento como posible mediante una intuición objetivamente incompleta

Se ha visto que el conocimiento es el cumplimiento de la intención, mediante la función impletiva de la intuición. Cumplir la intención significativa mediante una intuición se llama dar "plenitud a la intención"[26].

Una intención significativa será un tanto más plena, es decir, tendrá tanto más valor epistemológico, o cognoscitivo, cuando mayor plenitud tenga mejor dicho, cuanto más impleción intuitiva pueda conseguir.

Ahora bien, nunca tiene una intención significativa plenitud perfecta. La significación mienta "todo el objeto", lo que quiere decir: el objeto en "todas" sus características componentes". Pero la intuición impletiva que le confiere plenitud no puede presentar todo el objeto tal cual es mentado en la intención. Sólo presenta el objeto por uno de sus lados, por una de sus caras, que presenta según sea la "perspectiva" desde la cual lo consideramos.

Así, por ejemplo, si se dice, la mesa blanca, esta expresión nominal[27] sólo tendrá valor cognoscitivo, es decir, plenitud si se logra percibir la mesa mentada inintuitivamente. Pero al percibir la mesa, sólo se puede percibir un aspecto de ella. Para ver el otro lado, hay que dar la vuelta y se deja de percibir el lado anteriormente considerado. De manera que la mesa tal cual es mentada en la intención significativa no se puede dar en la impleción intuitiva que le da plenitud. El acto de conocimiento, sin embargo, siempre será válido. Para la vida práctica, y para las ciencias naturales, no se necesita de otra especie de conocimiento. Pero la validez de esta clase de conocimiento es relativa, algo insegura, incompleta. La intención significativa no puede nunca adquirir una plenitud perfecta (la completa presentación intuitiva del objeto mentado).

---

[26] Iv. VI. Cap. III. Párr. 16 y 17.

[27] Para comprender por qué decimos "Expresión nominal, y cuál es la diferencia entre ella y el juicio o enunciado predicativo, ver la investigación V, Cap. IV. Esta diferencia, desde luego, de gran importancia para la lógica pura, no es de importancia para la presente exposición.

Exactamente lo mismo pasa con el conocimiento perceptivo. El lado de la percepción que mienta el lado que no se presenta, para tener valor epistemológico, es decir, plenitud cognoscitiva, exige la presentación del lado mentado. Pero al ser presentado este, desaparece el lado anterior, que es a su vez mentado por el lado actualmente presente. De manera que el objeto no puede estar nunca completamente presente. Puede reconstruirse mediante una síntesis asociativa. Pero esta presentación del objeto, es mediata, no inmediata, como exige una plenitud perfecta. En efecto, mientras se reproducen imaginativamente los diversos lados del objeto, estas imágenes indican significativamente hacia los lados reproducidos y éstos pueden haber variado en ese mismo instante, siendo por lo tanto la impleción imposible.

b) El "límite ideal" del cumplimiento

Se ve que un acto significativo tiene una escala de cumplimientos posibles, escala que puede ser de infinitos matices. El objeto mentado en la intención significativa puede presentarse intuitivamente de manera muy incompleta, y luego irse presentando cada vez de modo más completo, otorgado así gradualmente mayor plenitud, mayor valor cognoscitivo al acto intencional. Esto demuestra que el momento impletivo es en realidad el que tiene verdadero valor epistemológico[28].

Ejemplo: El juicio: este cubo es negro, como mera enunciación significativa, tiene un valor epistemológico completamente indeterminado. Si el enunciante, se imagina el cubo negro, ya la enunciación habrá adquirido alguna plenitud. Pero será necesario comprobar la ponencia del acto imaginativo. Si se dirige la atención hacia el cubo mentado, tal cual se presenta en la percepción, entonces el acto, gracias a estas diversas impleciones intuitivas habrá adquirido mucho mayor plenitud. Pero todavía su plenitud no será perfecta, ni absoluta, porque el cubo negro sólo se presentará por una de sus caras, no en todos sus aspectos como pretendía la mención. Mirándolo y examinándolo por todos sus lados y efectuando la síntesis asociativa de sus fases, el acto enunciativo habrá adquirido la mayor plenitud dentro de lo posible. Pero todavía no habrá llegado a una plenitud perfecta, no habrá llegado al "Límite ideal" que tiene el valor de una idea en el sentido kantiano. Este límite, en el cual la plenitud sería perfecta, no es otro que la presentación de todas las características y fases del objeto mentado, en la misma unidad de tiempo. Pero esto, debido a la naturaleza intrínseca de la percepción es imposible.

---

[28] Ibid., pp. 77, 78.

c) El conocimiento absoluto

Una plenitud, en la que se diera la presentación intuitivo-total del objeto, estaría formada por una "percepción adecuada" y constituiría el "CONOCIMIENTO ABSOLUTO"[29].

El conocimiento absoluto puede puede definirse coo la "presentación total del objeto mentado", como la "plenitud absoluta de la intención" o como la "impleción intuitiva llevada a su límite ideal, es decir, tiene preeminencia axiológica sobre el conocimiento corriente o relativo, en el que se da una plenitud imperfecta, debido a la imposibilidad de presentación total del objeto perdido. Ahora bien, desde el punto de vista del conocimiento ingenuo, en el sentido de su enfoque natural es del todo imposible llegar al conocimiento absoluto.

Esto no quiere decir que idealmente, desde el punto de vista de una mayor perfección y seguridad cognoscitiva, el conocimiento absoluto no sea el único conocimiento epistemológicamente perfecto, y al cual, por lo tanto, ha tendido siempre el hombre.

4. ANÁLISIS PARTICULAR DEL CUMPLIMIENTO

a) Los dos elementos del acto cognoscitivo. El peso epistemológico del acto

Ya se ha visto que la significación está determinada epistemológicamente por el momento intuitivo que le da cumplimiento. Mientras mayor sea el cumplimiento, es decir, mientras se presente intuitivamente una mayor parte del objeto mentado, mayor será el valor epistemológico del acto de conocimiento, mayor será su peso "epistemológico"[30] es decir nos brindará una mayor cantidad de conocimiento en sentido estricto.

Todo acto de conocimiento tiene según se ha indicado, dos momentos fundamentales, que constituyen su esencia cognoscitiva: el contenido intuitivo

---

[29] Ibid., p. 78.

[30] Iv. VI. Cap. III. Párr. 23. Las relaciones de peso entre el contenido intuitivo y significativo de uno y el mismo acto. Intuición pura y significativo de uno y el mismo acto. Intuición pura y significación pura... p. 91 y ss. Husserl llama "unidad del peso total" a la suma del peso intuitivo y significativo. Nosotros preferimos llamarlo, por razones de unidad expositiva, peso epistemológico.

y el contenido significativo[31]. El contenido significativo es el contenido intuitivo del acto, es la mención del objeto no presente[32]. El contenido intuitivo es la intuición impletiva, es aquel acto perceptivo que sirve para determinar la significación, para ponerla en contacto directo con el objeto mentado. Ambos contenidos o momentos del acto del conocer tienen a su vez un contenido real (materia, cualidad y contenido específico) y uno ideal (objeto intencional), porque pueden ser considerados como actos independientes.

Cada contenido cognoscitivo (el significativo y el intuitivo) tiene un peso propio, según la "cantidad" de objeto presentado al acto total de conocimiento, formado por dichos contenidos. Así un acto cognoscitivo en que el objeto mentado se reduzca casi en su totalidad a la mera mención intuitiva, y se presenta intuitivamente de una manera mínima, tendrá un gran peso significativo. En cambio un acto cognoscitivo en que el objeto sea mentado casi en su totalidad de manera intuitiva, y en que por lo tanto la significación esté casi totalmente determinada (se haya cumplido intuitivamente casi por completo) tendrá un gran peso intuitivo. El peso epistemológico estará necesariamente definido por la suma del peso individual de los dos actos componentes.

b) Fórmula algebraica del peso epistemológico

Así considerado, el conocimiento puede expresarse en el lenguaje más perfecto: el matemático. Desde ahora hay que advertir, que el peso epistemológico será tanto más grande cuanto mayor sea el peso intuitivo.

En cambio será tanto más pequeño cuanto mayor predominio tenga el peso significativo. Ya se ha indicado implícitamente este hecho cuando se afirmó que la función impletiva tenía predominio epistemológico sobre la significativa, puesto que era su condición determinante.

El conocimiento puede reducirse a una mención casi vacía (como sucede muchas veces en el conocimiento simbólico) a una mera significación. Será

---

[31] Husserl emplea a menudo "signitivo" en lugar de significativo. Los dos términos son sinónimos con un ligerísimo matiz diferencial. Sin embargo, para la unidad de la exposición nos ha parecido conveniente emplear solamente el término "significativo".

[32] Hay que tener en cuenta que se habla aquí del acto de conocer, que es un acto sintético, compuesto de dos actos independientes real (conocimiento conceptual) o abstractamente (conocimiento perceptivo). No hay, pues, que confundir los contenidos del acto de conocimiento, con los contenidos del acto en general o vivencia intencional. El conocimiento es una especie de acto solamente.

entonces un conocer en su mínima expresión. En cambio, tomando en cuenta el "límite ideal del conocimiento" es decir la presentación directa del objeto en todas sus características, puede haber un conocer (idealmente hablando) en que sólo se dé el momento intuitivo, es decir, en el que el peso intuitivo haya llegado a su máxima expresión, presentando el objeto en su totalidad de caracteres, no dejando, por tanto, lugar alguno al acto significativo.

Tomando por base estas consideraciones se puede enunciar una primera fórmula, que expresa escuetamente la constitución normal del conocimiento relativo, indicando los constituyentes de su valor epistemológico.

Así: (1) Pe = S + I

En donde Pe igual al peso epistemológico del conocimiento, S igual al contenido significativo e I igual al contenido intuitivo[33].

La fórmula es, pues, una ecuación, y puede llamarse la "ecuación del peso epistemológico". Se interpreta como sigue: el valor epistemológico de un acto cognoscitivo depende, o mejor dicho es función (en el sentido matemático), de la suma del contenido significativo e intuitivo del acto. Esta primera formulación puede expresarse aún más precisamente, así: (2) Pe = (S + I), en que Pe = función (f) y S + I = argumento (X).

Ahora bien, dentro de la misma igualdad matemática, es decir, dentro de la unidad del acto, puede expresarse los dos límites: El "límite mínimo" (predominio total del contenido significativo) y el "límite ideal" o "conocimiento absoluto" (predominio total del contenido intuitivo).

Así, reemplazando ambos signos por cero respectivamente, tenemos:
(3) Pe = S + O (límite mínimo)
(4) Pe = O + I (límite ideal o conocimiento absoluto)

El acto del conocimiento es una unidad, y expresado ecuacionalmente debe siempre ser igualado por los términos del segundo miembro. Ahora bien, según el principio matemático de la correlatividad de los valores, cuando se quita cierta cantidad a uno de los dos sumandos, para mantener el mismo resultado hay que agregarle exactamente al otro sumando la cantidad sustraída.

[33] Ibid., p. 92. Hay que advertir que hemos cambiado algunos símbolos de la fórmula para mayor claridad.

Por esta razón, si transformamos 1 en 0, para que la ecuación mantenga su valor expresivo (que se refiere a la unidad del acto), debemos aumentar al contenido significativo todo lo que ha disminuido el contenido intuitivo y viceversa.

Ahora bien, simplificando, se tiene:

En el caso del límite mínimo:
(5) Pe = S

y en el caso del conocimiento absoluto:
(6) Pe = I

c) Fórmula algebraica de los grados de conocimiento

Matemáticamente, entre Pe = S y Pe = I se tiene un infinito graduacional.

Como resultado de la expresión matemática del peso epistemológico del conocimiento se llega a la ley siguiente: el "contenido significativo y el contenido intuitivo en cuanto a componentes del acto de conocimiento están en razón inversa". Al aumentar el uno, debe necesariamente, a priori, disminuir el otro. Los grados de conocimiento están determinados por la relación de preeminencia entre los dos componentes. Un conocimiento tendrá mayor grado que otro si tiene mayor peso epistemológico, es decir, si tiene mayor contenido intuitivo que otro. Esto es: el grado de un conocimiento (su valor epistemológico) dependerá exclusivamente de la extensión de la función impletiva de la intuición. Si se expresa la posibilidad infinita de cambio de los momentos del acto cognoscitivo como la potencia n, se tendrá:

(7) $Pe = S^n + 0$ para el límite mínimo, y
(8) $Pe = O + I^n$ para el conocimiento absoluto.

Un conocimiento corriente, tiene un límite intermedio, entre Sn e In. Los grados del conocimiento, determinados por sus grados de cumplimiento (capacidad impletiva de la intuición) se indicarán por la variación de los exponentes.

Así, por ejemplo, se tiene un conocimiento cuyo peso epistemológico es:

(9) $Pe = S^6 + I^6$.

Este mismo conocimiento (que está basado en actos de la misma materia y de la misma cualidad) puede tener mayor o menor grado, que se indicará por la fluctuación recíproca e inversamente proporcional de los contenidos; así:

(10) $Pe = S^8 + I^4$ conocimiento de menor grado, y

(11) $Pe = S^4 + I^8$ conocimiento de mayor grado.

Como la graduación del conocimiento depende exclusivamente de la aumentación o disminución del momento intuitivo (que da plenitud a la significación teniendo como resultado la disminución de su rol epistemológico) se puede expresar la serie infinita de graduaciones cognoscitivas mediante la siguiente fórmula algebraica:

Grados de conocimiento:

(12) $I^2 > I$; $I^3 > I^2$; $I^4 > I^3$; $I^6 > I^4$, etc.

Como el grado de conocimiento no depende del contenido significativo, sino del intuitivo, se expresa en la fórmula sin necesidad de S. Pero desde luego se sobreentiende que conforme aumenta el grado y por lo tanto el contenido intuitivo, disminuye proporcionalmente el contenido significativo.

Aplicando la fórmula general de las progresiones se tiene:

(13) $I^n > I^{n-1}$

de donde se sigue que todo conocimiento que tiene un mayor contenido intuitivo que otro, aunque sea sólo en cantidad diferencial, tendrá siempre una mayor graduación, es decir, un mayor peso epistemológico[34].

---

[34] Estas fórmulas no corresponden exactamente a las expuestas por Husserl en su investigación sexta. El toma la unidad del peso total, que representa por 1, en cuanto unidad dinámica de los pesos signitivo e intuitivo. Nosotros, por razones meramente metodológicas, hemos tomado el peso epistemológico (en lugar de la unidad del peso total) en cuanto resultante del peso de los dos momentos del acto cognoscitivo. Hay que advertir además que de las fórmulas expuestas sólo la 1, la 2, la 4 y la 2 corresponden más o menos a las expuestas por el creador de la Fenomenología. Las demás son sencillas deducciones lógico-simbólicas, que, según creemos, contribuirán a proporcionar al lector, una más clara y concreta comprensión de los grados del conocimiento. Con las fórmulas expuestas, no pretendemos ofrecer algo nuevo. Son meras aplicaciones simbólicas, muchas de la cuales no se basan siquiera en un genuino enfoque matemático. A pesar de todo, creemos que permiten una más neta captación del asunto.

TERCERA SECCIÓN: LA LEY DE LA "INCOMPLECIÓN PERSPECTIVA"

5. IMPORTANCIA DE LA LEY. SU ENUNCIADO GENÉRICO

a) La imposibilidad de suprimir el momento significativo en el acto de conocimiento, y de obtener un momento intuitivo puro

El peso epistemológico de un acto de conocimiento solo puede llegar a ser perfecto cuando ha desaparecido todo contenido significativo y solo queda el contenido intuitivo, que al constituir una impleción absoluta, nos brinda al objeto en todas sus posibles manifestaciones. En este caso el contenido intuitivo indicaría todo el objeto, o más bien se confundiría con el objeto. Ninguna propiedad del objeto dejaría de estar presente en el contenido real de la vivencia.

Esto significaría el "CONOCIMIENTO ABSOLUTO". No quedaría nada por conocer, todo el objeto como tal, sería conocido, sin posibilidad alguna de equívoco. Ahora bien, esto es IMPOSIBLE. Por lo menos desde el punto de vista del proceso corriente del conocimiento que es lo que Husserl ha analizado. Y la imposibilidad de este conocimiento se demuestra intuitivamente, experimentalmente (en sentido amplio). Nunca puede desaparecer por completo el contenido significativo de un acto de conocimiento[35]. Nunca se puede indicar intuitivamente todo el objeto; siempre se debe efectuar alguna mención inintuitiva. Por lo tanto el conocimiento no es absoluto, la captación o percepción del objeto no es adecuada[36]. Si se habla de un conocimiento conceptual, para que haya conocimiento tiene que referirse el concepto a la percepción, y la percepción no nos brinda intuitivamente todo el objeto. Siempre queda alguna propiedad objetiva que es mentada inintuitivamente en ella, que se le escapa. El objeto en la percepción sólo nos aparece por uno de sus lados. Siempre se nos escapa el lado correspondiente o por lo menos uno cualquiera de sus lados (cuando intervienen varios sentidos, puede captarse

[35] En el caso presente sólo se habla del conocimiento natural, corriente o trascendente, como después se verá.

[36] Husserl la llama adecuada, porque todo el contenido intuitivo estaría adecuado al objeto intencional, correspondería exactamente, punto por punto, a él.

lados opuestos, pero nunca todos los lados[37]. Cualquier objeto que percibimos se presenta a nosotros según la "perspectiva" del momento. La parte que no vemos, es mentada inintuitivamente por el contenido intuitivo, que adquiere, desde luego, función significativa, la cual, al darse, impide la posibilidad del conocimiento absoluto.

Esta imposibilidad de todo contenido intuitivo de corresponder adecudamente al objeto intencional del acto, de presentarlo de manera coexistente en todos sus aspectos, constituye la ley de la "INCOMPLECIÓN PERSPECTIVA".

Todo objeto se presenta a la conciencia de manera incompleta, que depende de la perspectiva según la cual es considerado. El objeto se presenta diferente según sea considerado de cerca o de lejos, de arriba o de abajo, de costado o de frente.

La perspectiva limita la amplitud de captación. La perspectiva inevitable de la presentación, hace incompleto el conocimiento absoluto, lo relativiza necesariamente. Y como este hecho es absolutamente general, no puede dejar de presentarse, es una ley; la ley de la incompleción perspectiva[38].

b) Importancia de la ley

La ley de incompleción , es de una extraordinaria importancia. Es inútil querer compenetrarse del espíritu fenomenológico, si no se le ha comprendido en su pleno significado. Desgraciadamente los críticos de la Fenomenología, inclusive Nicolai Hartmann, que es el pensador que más ha pulido y perfeccionado el sentido de la Fenomenología, descuidan el análisis de esta ley.

El mismo Husserl, que la toma como punto de partida y como el centro de todos sus posteriores esfuerzos para llegar al "Conocimiento absoluto", no lo analiza de una manera concreta.

---

[37] *Ideen*. Cap. Ii. Párr. 44. The Merely Phenomenal Beeing of the Transcendent, the Absolute Beeing of the Immanent. p. 138.

[38] Husserl aunque indica perfectamente este hecho, tanto en sus Ideen, como en el maravilloso apéndice a sus Investigaciones Lógicas, no lo sistematiza en forma de ley. Por creer que es de una importancia extraordinaria y que es la base de toda crítica a la Fenomenología le hemos dado enunciado de ley.

Queriendo dar una visión concreta y esencial del movimiento fenomenológico, nos parece necesario dar una visión algo amplia de la ley, base fundamental de toda la investigación husserliana. Para ello hay que hacer un análisis de la incompleción de la presentación objetiva en todas las especies del conocimiento. Esto puede hacerse basándose en el mismo pensamiento de Husserl y en los ejemplos que da a lo largo de sus obras.

c) Explicación epistemológica de la ley de la incompleción perspectiva

Se ha visto ya, que el contenido intencional de un acto, es decir, el objeto es externo al acto mismo, no se halla dentro del acto. Es, pues, absurdo decir que el objeto representado se halla dentro de la conciencia[39].

En la conciencia sólo se halla el contenido real del acto, es decir su esencia intencional (materia y cualidad) y además su contenido específico irreductible. Pero el objeto intencional, es decir, el objeto como tal que se halla mentado intuitiva o inintuitivamente, no se halla en el acto, es "TRASCENDENTE" al acto mismo, no se relaciona directamente con la conciencia, esta separación entre el objeto y el acto, lo que hace imposible un conocimiento evidente y absoluto, una percepción adecuada del objeto. Lo que está separado no puede llegar a unificarse con la conciencia, no puede entrar en contacto directo con ella. El objeto intencional siempre puede reducirse a una ilusión. Nadie puede probar su existencia desde un punto de vista estrictamente epistemológico. Este acto es en el fondo el pensamiento cartesiano en sus famosas *Meditaciones*[40]. Es por esta razón, debido a su trascendencia, debido a ese hiatus metafísico insalvable que el objeto no puede nunca presentarse en todas sus manifestaciones. El hombre está condenado por la cárcel de su conciencia a contemplar los objetos a través de sus propias vivencias, y por lo tanto, a no tener nunca un conocimiento absoluto de ellos. Que el conocimiento sea relativo y no absoluto significa dos cosas: que el contenido intuitivo no corresponde nunca a la totalidad de propiedades objetivas y que la

---

[39] Iv. V. Cap. II. Párr. 11. prevención de malentendida a que terminológicamente estamos expuestos. a) El objeto "mental" o "inmanente", p. 153.

[40] Todas estas consideraciones se hallan expuestas con una claridad y profundidad admirable en el apéndice a las Iv. Lgs. tomo cuarto y último, p. 229: Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y síquicos.

ponencia de todo acto no puede ser nunca segura. Estas dos rémoras del peso epistemológico del conocimiento se derivan de la trascendencia del objeto intencional, de su dación meramente ideal a la conciencia de su diferencia irreductible con el acto.

6. ESPECIES EPISTEMOLÓGICAS DE LA INCOMPLECIÓN PERSPECTIVA

a) La incompleción perspectiva en la percepción sensorial

Este es el caso más evidente de la ley. Ya se ha discutido en la exposición general de ésta. Se reduce al siguiente enunciado: es imposible que una percepción en cuanto acto ponente que pretende presentar al objeto existente allí, donde y como se percibe deje de tener contenido significativo.

También se ha hecho notar que aunque se mire al objeto desde diferentes perspectivas, no se llegará al conocimiento absoluto, porque no se le estará percibiendo de una sola vez, sino mediante una asociación sucesiva. Ninguna operación que se haga para lograr una percepción adecuada, como poner espejos adyacentes, focos, máquinas fotográficas, etc.; podrá evitar la fatal ley de la incompleción.

b) La incompleción perspectiva en la imaginación

La incompleción imaginativa es doble: en primer lugar al reproducir cualquier objeto o al mezclar imágenes para crear nuevos objetos, los objetos se presentarán perspectivamente, es decir, que la imagen tendrá, además de su contenido intuitivo, uno significativo, que indicará hacia la parte del objeto no contenida en la imagen. Y si uno se imagina la parte mentada inintuitivamente, entonces por ley necesaria la parte antes mentada intuitivamente quedará mentada inintuitivamente, lo que es lo mismo que "no presente".

Pero esta incompleción es epistemológicamente extrínseca. El peso cognoscitivo del acto imaginativo consiste exclusivamente en la posibilidad de verificar perceptualmente su ponencia. Y como la percepción presenta siempre incompletamente al objeto intencional, la ponencia imaginativa sólo podrá

verificarse parcialmente, es decir, que la imaginación sólo puede tener una función cognoscitiva relativa.

c) La incompleción perspectiva en el conocimiento lógico

El conocimiento lógico es el conocimiento conceptual, es decir, basado en menciones inintuitivas puras, que necesitan ser determinadas impletivamente.

Como el conocimiento judicativo y el conocimiento por inferencia se reducen (desde el punto de vista impletivo) al conceptual, sólo se hablará de éste.

La incompleción del conocimiento conceptual se reduce a la incompleción del conocimiento imaginativo en su segunda y genuina expresión.

En efecto, el concepto mienta siempre el objeto como tal. Pero sólo tiene peso epistemológico si su ponencia es determinada impletivamente por una percepción sensorial. Y como la percepción nos presenta no al objeto como tal, sino solo uno de sus aspectos, el conocimiento conceptual se somete necesariamente a la ley de la incompleción perspectiva.

APÉNDICE

LA INCOMPLECIÓN PERSPECTIVA EN LA INTUICIÓN CATEGORIAL DE LAS ESENCIAS

Este apéndice no necesita ser leído por aquel que sólo quiere comprender los rasgos fundamentales de la epistemología husserliana. El que lea este trabajo sin haber leído antes la sexta investigación, seguramente no encontrará mucho en el apéndice. Sólo lo escribo por un interés meramente técnico.

En efecto, Husserl afirma categórica y contundentemente, que la incompleción perspectiva se extiende a todas las especies del conocimiento en general, tanto al conocimiento sensible, como conceptual, y lo que llama más la atención, se extiende también al conocimiento esencial, al conocimiento

eidético, al conocimiento intuitivo de objetos específicos[41, 42]. Esto se deduce del siguiente enunciado, expuesto explícitamente en sus *Ideen*:

> "De manera amplia podemos siempre ver que el Ente trascendente en general, CUALQUIERA QUE SEA SU GÉNERO, cuando se entiende como Ente para un EGO, sólo puede ser un datum de manera análoga a aquella en la cual una cosa (sensorialmente percibida) es dada, es decir, sólo por medio de apariencias[43]".

Ente para Husserl es sinónimo de objeto, de campo intencional correlativo a la intención. Un ente no es sólo un objeto individual, sino que puede ser esencial. Así la esencia del caballo, la categoría de sustancia en cuanto manifestación ideal del ser trascendente, son entes, y por lo tanto, deben someterse a la ley de la incompleción perspectiva, ya que ésta se aplica a los "entes trascendentes de cualquier género". Y una prueba de esto es que Husserl cuando dice que hay que suprimir la trascendencia con el fin de llegar al conocimiento absoluto, es decir, de evitar la perspectiva, suprime las esencias, los eidee tanto materiales como formales[44].

De manera que no cabe duda, que para Husserl el ente específico está sometido a la ley de la incompleción. –Pero de qué manera se somete a ella– Husserl no lo dice. Ahora bien, tomando como base, frases aisladas, párrafos sueltos, de las *Investigaciones* y de las *Ideen*, puede construirse la demostración de la perspetividad de lo específico o de lo ideal, como más comúnmente se denomina en el lenguaje filosófico moderno.

---

[41] No hablo de la intuición de las esencias, en la teoría fenomenológica del conocimiento, porque está incluida implícitamente en todo lo expuesto, y además, porque el positivismo naturalista ha sido ya tan ampliamente suplantado por el positivismo fenomenológico, que estaría demás recordar la vieja discusión. A nadie llama la atención el oír hablar de intuiciones de lo general.

[42] *Ideen*. Sección II, Cap. II, Párr. 44, p. 138.

[43] Ibid. Por medio de apariencias, indica que son estas apariencias (diversos contenido intuitivos para un mismo objeto) las que originan la incompleción perspectiva.

[44] Ver la 2ª parte 2ª sección.

En primer lugar hay un argumento formal, apriorístico, que hace pensar que la percepción categorial y esencial debe ser también perspectiva, y es que esta intuición es una intuición fundada, es decir, que para llegar a su objeto debe basarse en objetos individuales a través de los cuales se manifiesta la especie[45]. Desde luego que la teoría de la intuición fundada, puede ser discutida, pero desde el punto de vista fenomenológico, puede tomarse como argumentación y como prueba de la ley de la incompleción.

Tomando, pues, por cierto que la intuición específica sea fundada –no es necesariamente lógico que si la intuición fundante es perspectiva, lo sea también la fundada-

No es posible que la percepción básica sea perspectiva, incompleta, y que la intuición que se basa en ella sea, sin embargo, absoluta, y logre presentar a su objeto en todas sus posibles manifestaciones.

Esta es la prueba negativa. La positiva es el análisis de un acto de intuición categorial, que indique, como lo captado, no lo es en todas sus características.

Para ello debe recordarse el concepto de "materia". La materia es el modo como se presenta el objeto[46], en cuanto presentado a la conciencia.

La materia presenta a la conciencia los caracteres concretos del objeto, y al presentarse siempre dentro de cierta forma unitaria, permite reconocer al objeto en sus diversas perspectivas. Pero nunca pueden presentarse todas las modalidades del objeto en una sola materia de acto.

Todo objeto se da, bajo una serie de materias distintas, que sólo guardan relación entre sí por ciertos caracteres fundamentales, que son los que permiten, dentro de los diversos actos de percepción, la unidad de cumplimiento en el conocimiento perceptivo. Pero el objeto presentado a través de cierta materia

---

[45] Ver la segunda sección de la *Investigación Sexta*. Sensibilidad y entendimiento, y también el artículo del auxiliar de Husserl, Eugen Fink en *Kantstudien*: Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtige Kritik, p. 328.

[46] Ver la sección primera, Párr. 1-b).

no se da a la conciencia de la misma manera que presentado a través de otra materia, aunque sea con ligerísimas variantes. Estas consideraciones se aplican a todos los casos de presentación objetiva, sea ésta individual o específica, fundante o fundada, real o ideal.

Todo objeto al presentarse a la conciencia por medio de la "materia intencional" no sólo está determinado por ésta como ese objeto y no el otro, sino también como ese objeto mentado de ese modo y no de otro modo que podría referirse al mismo de ese modo y no de otro modo que podría referirse al mismo de ese modo y no de otro modo que podría referirse al mismo objeto[47]. Esto se puede notar, dice Husserl, en los conceptos equivalentes. Y los conceptos equivalentes no sólo se aplican a los objetos individuales sino también, y con mayor frecuencia, a los específicos. Así el triángulo equilátero puede darse a la conciencia, en cuanto materia, como equilátero, como equiángulo, como el triángulo en el cual todas sus diagonales se cortan en un punto equidistante de sus ángulos, etc.

En todos estos casos será el mismo triángulo, las diversas materias en que se presenta tienen muchos rasgos comunes, como, por ejemplo, el concepto de "equidad", etc., pero todas tienen variantes, y los caracteres en los que se presenta el triángulo en cuanto esencialmente intuido, varían correlativamente a las variantes materiales. Cada variante material, nos presenta solo un aspecto, "una perspectiva" del objeto, pero nunca al objeto como tal, que es el mentado por el acto. Siempre queda una parte de él, por lo general muy considerable, que puede ser mentada solo significativamente.

Y como en el caso del triángulo, en todos los casos de objetos específicos fundadamente intuidos: el caballo, el hombre, la elipse, la unidad, las formas sintácticas en que se combinan los actos, etc.

Con estas consideraciones, parece bastante sostenible la total extensión de la ley de la incompleción perspectiva a toda presentación objetiva en general.

---

[47] Iv. V. Cap. II. Párr. 20. La distinción entre la cualidad y la materia de un acto.

Segunda Parte

El conocimiento absoluto
La ἐποχή
y el Residuo de la Conciencia Pura

PRIMERA SECCIÓN: POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO ABSOLUTO

6. LA LIBERACIÓN DE LALEY DE LA "INCOMPLECIÓN PERSPECTIVA" COMO LA ÚNICA POSIBILIDAD DE LLEGAR AL CONOCIMIENTO ABSOLUTO

a) Imposibilidad del conocimiento absoluto en el conocimiento natural

Es un afán esencial al hombre, el desear un conocimiento absoluto, un conocimiento que no deje lugar a dudas, que pueda justificar de manera perfecta todos sus aspectos. Desde que el hombre apareció sobre la tierra, hasta nuestros días, lucha por llegar a un conocimiento de esta especie. La Fenomenología es una concepción filosófica que "pretende" dar conciencia al hombre de las posibilidades que tiene de lograr un conocimiento absoluto.

En términos epistemológicos precisos, conocimiento absoluto, indubitable, perfectamente justificado, significa meramente "percepción adecuada"[1], predominio absoluto del momento intuitivo en el acto de conocer, presentación acabada del objeto como tal.

Esto es imposible en el conocimiento natural, tal cual se ha analizado en las secciones anteriores[2]. El conocimiento natural está orientado hacia el ob-

---

[1] Ver la 1ª Parte, sección tercera 5-a).

[2] Por conocimiento natural se entiende el conocimiento dirigido hacia objetos distintos de la conciencia que los conocer. Se llama natural porque es el que realiza el hombre espontáneamente frente al mundo. Toda otra especie de conocimiento deja de ser natural porque indica un esfuerzo, una actitud artificial.

jeto, hacia aquel contenido intencional que trasciende a la vivencia, porque a pesar de que puede ser mentado intuitivamente por ella, es siempre más que ella.

La causa de esta trascendencia se debe a que el objeto conocido es distinto por naturaleza del sujeto cognoscente.

Todo acto de conocimiento natural, para que sea en verdad un acto cognoscitivo con genuino peso epistemológico, debe ser un acto ponente, es decir, un acto que establezca la existencia de su objeto o contenido intencional. Todo acto ponente, es siempre inseguro, porque debido a la trascendencia de su objeto no puede nunca demostrar la existencia de todas las características por él mentadas y en último término no puede encontrar una justificación epistemológicamente evidente de su ponencia. Desde este punto de vista, debe el hombre –así lo demuestra el anterior análisis- renunciar a toda pretensión de conocimiento absoluto. No se puede ni se podrá nunca conocer los objetos trascendentes ni en todas sus características ni con absoluta certeza de su existencia. En todo conocimiento trascendente, es decir, dirigido ponencialmente hacia su contenido intencional, ya sea éste conocimiento perceptivo de la visa cotidiana, conocimiento científicamente organizado o aún conocimiento ontológico esencial, se da necesariamente un "resto de incertidumbre".

b) Posibilidad de la percepción adecuada en el conocimiento reflexivo. Supresión de las ponencias

Pero el conocimiento natural no es el único posible. El hombre, de personalidad inagotable, de posibilidades infinitas, posee otra clase de conocimiento, en el cual puede conocer a su objeto mediante una percepción adecuada. Este es el conocimiento reflexivo que se adquiere gracias a lo que Husserl lama "PERCEPCIÓN INMANENTE" [3].

Gracias al principio de la "suspensión correlativa de la ponencias"[4], puede considerarse un acto en su mera mención del objeto sin tomar en cuenta para nada su pretensión ponente, es decir, su decisión sobre la existencia o

---

[3] Para llegar a esta conclusión se ha basado en los estudios de Brentano sobre la percepción interna, precisándolos y superándolos críticamente.

[4] Ver la 1ª sección, 1-2.

inexistencia de su objeto intencional. El acto, la vivencia intencional, pierde entonces todo su peso epistemológico trascendente, y deja de estar dirigido hacia el mundo natural, hacia el objeto en cuanto región esencialmente diferente del sujeto, es decir, trascendente al sujeto. Esto es lo que Husserl llama la "Suspensión fenomenológica", la "puesta entre paréntesis". Debido a esta operación, la vivencia deja de tener relación alguna con su objeto intencional. Ya no interesa si existe realmente o es una mera ilusión. Se suspende todo juicio existencial o ponente sobre el correlato intencional[5].

En lugar de dirigir epistemológicamente la vivencia sobre su correlato intencional objetivo, como es el objetivo, como es el procedimiento normal de todo conocimiento, se dirige sobre ella misma. Se transforma a la vivencia en correlato intencional de ella misma. La vivencia es intencional respecto de sí mismo, es a la vez función subjetiva y oposición objetiva. Esta es la característica fundamental de la percepción interna. La percepción interna es un conocimiento reflexivo porque el sujeto reflexiona sobre sí mismo, se vuelve sobre sí mismo. Locke, de manera aún poco diferenciada, fue el primero en emplear el término. La reflexión corresponde también, aunque tiene ya un significado mucho más preciso, a la "apercepción" leibniziana.

Es una propiedad esencial de la Conciencia el poder tomar toda intención como objeto de intención. Gracias a esta operación que acompaña a la ponencia natural más o menos inconscientemente, pero que no puede dejar de acompañarla, pues de otra manera no tendríamos conciencia de nuestros actos, puede el sujeto cognoscente conocer sus propios actos. Todo ente poseedor de una conciencia puede perfectamente reflexionar sobre sus vivencias, es decir, percibirlas inmediatamente[6].

La percepción inmanente puede definirse como:

"aquellos actos que están constituidos ESENCIALMENTE de tal manera que SUS OBJETOS INTENCIONALES, SI ES QUE EXISTEN, PERTENECEN A LA MISMA CORRIENTE DE EXPERIENCIA DE LOS MISMOS ACTOS"[7].

---

[5] Husserl *Ideen*: First sección, II Chap, p. 111.

[6] Ibíd.

[7] Ibíd., p. 124.

Pertenecer a la misma corriente de experiencia de los mismos actos quiere decir no ser extraño a la vivencia. El objeto intencional del acto en cuanto ponente natural, pertenece a otra corriente de experiencia, porque no se halla en la vivencia. Es un factor extraño a ella. Se halla mentado por la vivencia, y por lo mismo que no está en ella, la trasciende. Todo aquello que TRASCIENDE a la vivencia, en cualquier sentido, pertenece a OTRA CORRIENTE DE EXPERIENCIA.

De manera que afirmar que el objeto intencional pertenece a la misma corriente de experiencia de la misma vivencia, es afirmar que el objeto intencional de la vivencia es ella misma. Esto se consigue intensificando la conciencia acompañante necesaria, transformando el acto de conciencia espontánea en un acto de conciencia atencional.

No hay que creer que la percepción inmanente consiste en un acto posterior al acto de ponencia natural acto que dividiría a la conciencia en sujeto y objeto. El acto de percepción inmanente "no es un segundo acto independiente" que se agregue al respectivo acto analizado, sino que éste, además de contener su referencia a un objeto trascendente no contenido en él, se contiene a sí mismo, se refiere a sí mismo en su totalidad[8]. No hay que dejarse enredar por la terminología necesaria para expresar el hecho. La percepción inmanente no es una "duplicación" del sujeto; es un proceso profundamente dinámico que tomando como base la esencia misma de la conciencia logra poner ante la conciencia un objeto que sea diferente de todo objeto trascendente.

En esta diferencia está casualmente la posibilidad de conocerlo ABSOLUTAMENTE. La percepción inmanente nos permite captar el objeto percibido (que no es otro que nuestra propia vivencia intencional) de manera que pueda presentarse solamente el momento intuitivo del conocer, sin que quede huella alguna de significatividad. Y esto se debe a que la "percepción y lo percibido constituyen esencialmente una unidad inmediata, la de un acto simple"[9].

---

[8] En la *Sicología* de Brentano, sobre todo en el libro dos, se puede encontrar magníficas observaciones al respecto.

[9] *Ideen* Ibíd.

Mejor dicho, el objeto intencional inmanente, se sustrae a la ley fatal de la "incompleción perspectiva". No se da sólo por uno de sus lados, que mienta intuitivamente unas cuantas características limitadas. Se da por todos sus lados, y en la mención misma se presenta lo mentado, en todas sus características, en todos sus aspectos, que no varían la perspectiva, porque no puede haber perspectiva. En la percepción inmanente no hay distancias, no hay diferentes posibilidades de considerar. La única posibilidad de consideración es el tener clara conciencia del acto. En el momento intuitivo de la unidad de cumplimiento, no hay ninguna función significativa que mentara inintuitivamente lo que no está presente intuitivamente. La compleción es total, perfecta, la significación se cumple hasta desaparecer ante la plenitud de su objeto.

Además no se puede dudar de la existencia del objeto mentado, puesto que lo mentado es la mención. No interesa que el contenido intencional sea real, o fantástico, o ilusorio, porque sólo importa el acto mismo, no su correlato ponencial.

En la percepción inmanente se encuentran dos principios que permiten el conocimiento absoluto; el "principio de la seguridad" y el "principio de la totalidad" o "trasparencia". El primero nos indica que el objeto intencional es como se presenta en la impleción intuitiva y que no puede ser de otra manera, es decir, que no podemos equivocarnos sobre su presencia. Ningún "Deus malignus", como hubiera dicho Descartes, podría hacernos engañar al respecto.

El segundo principio nos hace ver que el objeto presente, sobre el cual no nos podemos engañar, puede ser absolutamente conocido porque nos presenta todas sus características. Todos sus aspectos tienen la posibilidad de ser descritos. Sus lados no se cubren recíprocamente, son "transparentes", dejan pasar la intención hasta la profundidad deseada.

c) Definición descriptiva del conocimiento absoluto

De todo lo expuesto, se puede dar algunas definiciones del conocimiento absoluto, basados en el análisis de su estructura epistemológica.

Así, el conocimiento absoluto, puede definirse como la percepción adecuada lograda mediante la reflexión inmanente; o sino como aquel conoci-

miento en que no se da una ponencia trascendente, o también en que el objeto intencional está constituido por la misma intención.

Muchas otras definiciones bastante precisas se podrían dar, basadas en la posibilidad fundamental de la total presentación del objeto a la reflexión inmanente, como, por ejemplo, el conocimiento absoluto es aquel acto en el cual prima de manera exclusiva en su potencia límite el momento intuitivo y en el que ha desaparecido, por lo tanto, el momento significativo, o es aquella significación que ha encontrado perfecto cumplimiento mediante la función impletiva, o también, es aquella significación que se cumple en ella misma, porque tiene función impletiva en cuanto inmanentemente intuida.

De todas estas definiciones la más precisa es aquella que toma en cuenta el acto considerado desde el punto de vista del peso epistemológico, es decir, en cuanta posibilidad de poder preguntar intuitivamente la totalidad de su objeto. Como la imposibilidad de presentar la totalidad del objeto estriba en la trascendencia, la definición debe incluir la supresión de la trascendencia.

El conocimiento absoluto se da en AQUEL ACTO CUYO CONTENIDO INTENCIONAL NO ES IDEAL TRASCENDENTE SINO REAL-INMANENTE.

7. LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

a) La reducción como el método fenomenológico de llegar al conocimiento absoluto

La Fenomenología pretende llegar al conocimiento absoluto. Como esto es imposible mediante el conocimiento natural o trascendente, se dirige hacia el conocimiento reflexivo o inmanente. Pero como el conocimiento por naturaleza, sobre todo por razones de adaptación al medio, está siempre orientado naturalmente, es decir, es siempre ponente, es necesario evitar esta orientación.

Para ello hay que hacer virar la dirección objetiva del conocimiento. Y esto sólo se puede hacer mediante un método, mediante un proceder constante y sistemático. Este método consistente en suprimir toda la ponencia y en considerar el acto correlativo, en cuanto mienta su objeto, sin afirmar su existencia o no existencia, es lo que Husserl ha llamado la Reducción, Suspen-

sión o ἐποχή. La Reducción no es como muchos creen, la Fenomenología misma. Es sólo la primera parte, el punto de partida. Su rol epistemológico consiste únicamente en abrir la puerta de entrada para llegar al conocimiento absoluto. La mera reducción no brinda dicho conocimiento. Una vez que se ha puesto entre paréntesis la ponencia de los actos, éstos pueden ser analizados en sí mismos. El análisis de los actos como tales, de las vivencias intencionales es lo que constituye propiamente la parte central de la Fenomenología.

La reducción no significa idealismo. Dejar de considerar la ponencia de un acto, no quiere decir afirmar la inexistencia real del mundo, sino sencillamente que nuestro conocimiento sobre él no puede ser absoluto y que debemos buscar este conocimiento en otro campo. El mundo trascendente (en sentido amplio) una vez reducido o suspendido no deja por eso de existir[10]. Pero ya no es objeto del conocimiento. Ahora bien, como la trascendencia adquiere diversos aspectos, ya que todos los objetos correspondientes a ponencias son clasificables en diferentes géneros (objetos individuales y específicos, reales e ideales, físicos y sicológicos, etc.) la reducción tendrá diversas fases que estarán determinadas por la clase de objetos reducidos.

b) El residuo de la Conciencia Pura o Trascendental

Una vez que se ha puesto entre paréntesis todo lo trascendente, inclusive los objetos específicos, queda siempre "algo" que no se puede suspender, que es irreductible, porque su reducción acarrearía la desaparición de toda conciencia. Es esta inmanencia perfecta, en la que no hay nada mentado que no está presente en la misma vivencia que mienta, lo que constituye el "RESIDUO DE LA CONCIENCIA PURA O TRASCENDENTAL"[11].

La Conciencia pura viene a ser la conciencia en su plena inmanencia, es decir, la conciencia tomada como objeto de su propia intención, sin ninguna relación con el mundo trascendente. Husserl llama a la conciencia considerada desde este punto de vista CONCIENCIA TRASCENDENTAL. Estos términos deben ser fijados con toda precisión. No hay que confundir trascendental, que viene a ser la vivencia intencional tomada como correlato objetivo de ella

[10] *Ideen* II Section, III Chap. 55, p. 168.

[11] Ibid. II Chap. (49), p. 150 y ss.

misma, con trascendente, que viene a ser el objeto mentado por la vivencia, pero que no se da en ella, sino que es mentado como existencia independientemente.

c) Definición de la Fenomenología

Husserl da un sinnúmero de definiciones de la Fenomenología, pero en todas ellas se manifiesta el rasgo esencial de ser una Ciencia descriptiva del contenido trascendental, sui generis, de la conciencia pura, mediante la cual se puede llegar al conocimiento absoluto[12].

A veces predomina el resultado epistemológico de dicho conocimiento como en ésta: Es la ciencia descriptiva de las esencias (de lo eidético)[13]. (Pues la investigación fenomenológica, dirige su atención eminentemente hacia lo esencial y general de los actos).

Muchas veces Husserl define a la Fenomenología desde el punto de vista de la posición necesaria para llegar al conocimiento absoluto, es decir, desde el punto de vista de la inmanencia, como la Ciencia de la subjetividad trascendental o del Ser inmanente[14] o sino como la Ciencia de las daciones absolutas de las cuales sería un contrasentido dudar (sólo puede presentarse esta clase de daciones en la inmanencia)[15].

De todas las definiciones husserlianas, la más completa y fácil de comprender es la que ofrece en el magnífico apéndice a sus *Investigaciones lógicas*, basada en su acepción de fenómeno:

> "Fenomenología quiere decir la teoría de las vivencias en general, y encerrada en ellas, de todos los datos, no solo reales sino también intencionales que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias[16].

En esta definición está incluida la posición inmanente (vivencias) de lo cual se deriva el conocimiento absoluto (evidencias) al que pretende llegar la Fenomenología.

---

[12] Introduction to the *Ideen*.

[13] Author's preface to the english edition.

[14] Ibid.

[15] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Einleitung, p. 369.

[16] Apéndice a las Iv. Tomo último. Párr. 3, p. 241.

Tiene además la ventaja que se indica claramente el concepto husserliano de Fenómeno y el origen del nombre de esta nueva concepción filosófica.

La Fenomenología es indiscutiblemente la "Ciencia de los fenómenos", es decir, la Ciencia de las "vivencias intencionales". Fenómeno para Husserl, no es el Ser en cuanto considerado en sí mismo, ni en cuanto se muestra a sí mismo, desde sí mismo[17]. No es el objeto empírico individual. Es la vivencia en cuanto presenta el objeto a la conciencia, la vivencia en cuanto presenta a la observación datos reales e intencionales o ideales. El fenómeno tal como lo concibe Kant, a pesar de haber influido innegablemente en la concepción de Husserl, no puede tampoco confundirse con la acepción de este último. Para Kant el fenómeno es la manera como se presenta a la conciencia la cosa en sí, que no puede ser conocida de ningún modo en sus propias características. El fenómeno es una manifestación sicológica que se queda dentro del círculo de la conciencia.

Husserl en cambio no se preocupa del problema de la cognoscibilidad del noumenon. La relación entre el objeto y la vivencia intencional es considerada desde el punto de vista descriptivo, fenomenológico, tal cual se da a la conciencia reflexiva. La vivencia, gracias a la materia, presenta a la conciencia cualidades del objeto representado (cosa que Kant hubiera considerado completamente imposible). Sólo que nunca puede presentar todas sus características y siempre queda la posibilidad de que el objeto no exista. Fenómeno para Husserl es esta vivencia que con su cualidad, su materia y su contenido específico, pone ante la conciencia, mediante una intención particular, el objeto trascendente.

La acepción husserliana del fenómeno no presupone la "contradictio" metafísica de una cosa en sí, de un noumenon. Presupone simplemente un objeto empírico o específico, intencionalmente correlativo o "idealmente" contenido en el acto[18].

---

[17] Ver la Tercera parte, Primera sección. 2-a) b).

[18] Iv. VI. Cap. III. Párr. 26. Continuación. Representación funcional o aprehensión. La materia como el sentido aprehensivo, la forma aprehensiva y el contenido aprehendido. Caracterización diferencial de la aprehensión intuitiva y la signitiva, pp. 101, 102 y ss.

En este sentido debe ser comprendida la Fenomenología. No debe nunca confundirse con la Ontología, como han pretendido muchos de sus enemigos. El desmedido uso y abuso con que los fenomenólogos emplean la palabra Esencia y Eidos, hace difícil captar el sentido genuino de la Fenomenología. Hay que tener siempre en cuenta que las esencias y los eidee pueden darse tanto en el convencimiento trascendente como en el inmanente[19, 20]. Ahora bien, el papel de la Fenomenología, consiste en brindar la posibilidad de conocer estos eidee, de manera absoluta en la pura dación de la inmanencia y mediante la falta completa de toda perspectividad.

Conocer la esencia, no constituye solamente la Fenomenología; sino que conocer la esencia, poderla describir, de manera absoluta, de modo que sobre este conocimiento pueda fundarse toda posterior Ontología.

Y esto solo se consigue mediante una descripción inmanente de los actos, es decir, de las vivencias intencionales.

Del hecho del conocimiento absoluto se deriva una paradoja, que de ninguna manera es una antinomia, pues tiene sencillísima explicación.

La Fenomenología es la Ciencia descriptiva de los fenómenos, es decir, no de los objetos, sino de manera como estos se dan en la conciencia intencional.

Pero en cuanto brinda el conocimiento absoluto de estos fenómenos, es la Ciencia del Ser absoluto, de la cosa en sí en el sentido kantiano, y sus aserciones y descripciones tienen validez ontológica.

La paradoja se resuelve de la siguiente manera. Es la ciencia de los fenómenos "respecto de los objetos" que deja de estudiar en cuanto mentados ponencialmente.

En efecto, no estudia de estos objetos, sino la vivencia de los objetos, es decir, el fenómeno. Pero en cuanto estudia la vivencia intencional, y toma

---

[19] Ver la segunda sección de esta Segunda parte 11-12.

[20] Ver las *Ideen.*, Second Section, second Chapter, 59 and 60. p. 175 y ss.

a ESTA MISMA VIVENCIA COMO OBJETO DE CONSIDERACIÓN, estudia al ser en sí.

El acto no se da a la conciencia como un objeto distinto de ella misma, sino que se identifica con su propia intención. De manera que los resultados a que se llega sobre el material de la descripción fenomenológica, tienen validez ontológica. No en cuanto indican la estructura metafísica genérica del mundo natural o trascendente, que ha sido puesto entre paréntesis, lo que sería contradecirse, sino en cuanto aquello que estudian es Ser y no fenómeno de Ser. No se puede hacer en este caso la diferencia entre el objeto y la vivencia del objeto, puesto que todo es una misma cosa. Desde este punto de vista puede definirse a la Fenomenología como la Ciencia del Ser. Pero sólo EXCLUSIVAMENTE DESDE ESTE PUNTO DE VISTA.

SEGUNDA SECCIÓN: LOS PROCESOS REDUCTIVOS

Según las anteriores consideraciones se debe llegar a conclusión de que la reducción fenomenológica no es el fin de la Fenomenología. Es simplemente un medio. Es el instrumento de trabajo. Se emplea para hacer virar nuestro enfoque de conciencia, y para dirigirlo del campo del conocimiento natural o trascendente, al campo del conocimiento reflexivo o inmanente.

Debido a que hay varias especies del género trascendencia, la reducción fenomenológica tiene varias fases. Estas pueden sistematizarse en cinco: Reducción cosmológica, reducción sicológica, reducción teológica, reducción eidéticoformal y reducción eidético-material.

8. REDUCCIÓN COSMOLÓGICA

a) Algunas consideraciones sobre el Mundo natural

El mundo natural es lo que en lenguaje familiar se llama el Mundo-alrededor-de-nosotros, y lo que en lenguaje científico se llama: Medio-ambiente. Es lo que está allí afuera, que es distinto de nosotros, que se nos opone resistencialmente, a la vez que, como lo ha establecido Heidegger, nos sirve de instrumento, de manuable, de útil, para vencer su misma oposición. El

mundo natural es el campo trascendente en que más se nota la trascendencia. Y esto es de tal modo, que para una mente ignorante, o que recién se haya iniciado en la Filosofía parece que fuera la única[21]. Esto por supuesto no es así. Las otras regiones objetivas presentan exactamente la misma trascendencia a la conciencia. Sólo que la notamos menos debido a la naturaleza de su dación a la conciencia.

El mundo trascendente natural es el mundo de las concreciones individuales perceptivas. Es el mundo de la ciencia natural, de las ciencias físicas, químicas, biológicas, y aún, en sentido muy lato por supuesto, de las ciencias culturales aplicadas, tales como: la economía, la etnografía, la antropología, etc.

Nuestro conocimiento, desde el momento en que empezamos a tener conciencia de nosotros mismos hasta el momento en que por primera vez, gracias a la cultura filosófica, logramos operar una función reflexiva, está constantemente dirigido hacia el mundo natural.

Husserl nos hace ver de un modo muy significativo, la razón de esta primacía del mundo natural, respecto de la trascendencia. El mundo natural es aquello que está allí, y que aunque no queramos considerarlo está, sin embargo, siempre allí. Así aunque lo reduzcamos, aunque dejemos de emitir juicios existenciales sobre sus objetos, siempre estará allí delante de nosotros. Si cerramos los ojos, estará presente al tacto, y si dejamos de tocarlo, la necesidad que sentimos de respirar siempre nos indicará que allí afuera hay algo. En cambio el mundo ideal, el mundo de la esencia dejará de estar presente si dejamos de considerarlo. Su presentación a la conciencia, aunque independiente de ella, y objetiva en sí misma, dependerá exclusivamente de nuestra intencionalidad[22].

b) Significado de la suspensión del Mundo

Por reducción o suspensión del mundo, no hay que entender creencia en la inexistencia o en la idealidad del Mundo. El mundo una vez reducido

---

[21] Ver la Tercera Parte, Sección tercera, 2-b) la razón de esta apariencia.

[22] Ver las *Ideen*, Second section, first chapter 28. The "Cogito". The Natural World-about-me and Ideal Worlds-about-me, p. 104.

fenomenológicamente, sigue existiendo exactamente como antes. Sólo alguien que no ha comprendido la posición fenomenológica podría mantenerse en este error. Suspender el mundo quiere decir sencillamente dejar de emitir juicios existenciales sobre el mundo, mejor dicho, dejar de tomar al mundo como un objeto de conocimiento que tiene que presentarse existencialmente en la intuición, para que la intención significativa tenga valor cognoscitivo.

En términos estrictamente lógicos, reducir al mundo significa dejar de considerar toda ponencia sobre el mundo.

Y esto se aplica en general a toda trascendencia. Reducir lo trascendente no quiere decir, negar su existencia, sino no tocar para nada esta existencia, no tomar a lo trascendente como un objeto de conocimiento, sino separarlo por completo del campo intencional[23].

9. REDUCCIÓN SICOLÓGICA

Los sujetos individuales que son los que efectúan los actos objetos de la reflección fenomenológica son trascendentes a estos mismos actos. En efecto, el yo empírico, el yo sicológico de tal o cual persona, pertenece a una corriente de experiencia distinta del acto analizado.

El acto, al ser transformado en objeto intencional, se constituye en una unidad característica, objetiva, que se presenta en todas sus fases. Por lo tanto, la vivencia intencional, siempre que sea igual en el mentar, se transformará en un objeto igual para toda posible consideración subjetiva. Deberemos distinguir entonces, entre el acto como objeto y el sujeto mentante, que pertenecen a distintas corrientes de experiencia.

Para mayor claridad citamos el siguiente ejemplo: El sujeto Carlos efectúa un acto de conocimiento sobre un contenido X. El sujeto Ernesto efectúa un acto de conocimiento sobre un contenido Y. Si ponemos en práctica la reducción, tendremos que suspender ambos contenidos y sólo nos quedará el acto de conocer en cuanto tal. Dicho acto se nos presentará en todos sus aspectos, y por lo tanto tendremos un conocimiento absoluto de él, y la posibili-

[23] Ibíd, pp. 110, 111.

dad de describirlo inequívocamente. No tendremos aquí, pues, dos actos, el de Carlos y el de Ernesto, sino un mismo acto: el de conocimiento. Y cualquiera que sea el sujeto que lo practique tendremos siempre el mismo objeto inmanente de consideración: el conocimiento. El acto de conocimiento considerado como objeto de reflexión descriptiva, es la "captación del objeto por el sujeto", sea cual fuere el sujeto y sea cual fuere el objeto. Al reflexionar sobre el acto de conocer, el objeto que se nos presenta, es esta misma relación. Sicológicamente este acto puede hacerse con lentitud (por ejemplo: Carlos que es germano) o con rapidez (Ernesto que es peruano) con conciencia, o inconscientemente, antes o después y puede darse junto con mil variaciones asociativas, imaginativas, etc., en cuanto vivencias no intencionales que acompañan la manifestación del acto[24]. Pero todas estas variaciones pertenecen a corrientes de experiencia distintas al acto como tal que se toma a sí mismo como objeto intencional.

Por lo tanto, en la descripción inmanente de actos, debe prescindirse de toda consideración sicológica al respecto.

10. REDUCCIÓN TEOLÓGICA

Para evitar confusiones, la existencia de Dios debe también ser reducida. En efecto, la Fenomenología persigue el conocimiento absoluto, no el conocimiento de lo absoluto. Puede haber un conocimiento relativo de lo absoluto y un conocimiento absoluto de lo relativo, metafísicamente hablando. Ahora bien, como el absoluto divino es trascendente, debemos ponerlo entre paréntesis, porque nunca nuestro conocimiento teológico será absoluto. Y la suspensión del mundo teológico será absoluto. Y la suspensión del mundo teológico, es tanto más necesaria, cuanto que la trascendencia divina es más fuerte que la trascendencia del mundo natural y sicológico. En efecto, la trascendencia divina es doble. El mundo trasciende al acto de captarlo y Dios trasciende al mundo. Dios es lo que trasciende a lo trascendente. Por esta razón, la Fenomenología no tiene nada que ver con él. No combate su existencia, pero tampoco la afirma. La fenomenología no es metafísica, y debe suprimir la cuestión tradicional de la Metafísica, para no caer en callejones sin salida, y para conservar su carácter estrictamente metodológico[25].

---

[24] Ibíd. p. 165 y ss.

[25] Ibíd. pp. 171 y 174.

11. REDUCCIÓN EIDÉTICO-FORMAL

Por cuanto los eidee[26], sean formales (categoriales o regionales) o materiales, son trascendentes a la conciencia, en la posición natural del conocimiento, deben ser suprimidos.

Por esta razón Husserl afirma que la Fenomenología puede prescindir de la disciplinas eidéticas formales. Al principio parece que esta reducción es imposible por la razón de que las formas eidéticas son sinónimas de formas lógica de significación y de objetividad en general. Toda Ciencia (y no hay que olvidad que la Fenomenología es una Ciencia, como lo indica la logía) debe ordenar su contenido para ser tal. Es así que la ordenación del contenido se basa exclusivamente en la distribución de él, en las diversas formas lógicas que forman una cadena unitaria de relaciones. Todo trabajador científico, debe poder apelar a la Lógica formal, para llevar a cabo sus trabajos. La Fenomenología tiene un objeto: las vivencias de la conciencia pura, y por lo tanto su análisis se somete a la forma de objeto en general. Pero si tenemos en cuenta que la Fenomenología es una ciencia descriptiva, y no deductiva ni constructiva, y que sólo se limita a captar de manera intuitiva pura, los contenidos inmanentes de la conciencia, veremos que no se necesita, en cierto modo, de la Lógica formal, ni consecuentemente de la disciplinas eidéticas que constituyen la Mathesis formal (Álgebra, teoría del número, teoría de las pluralidades, etc.). En efecto, la Fenomenología no es una disciplina que deduzca consecuencias de una intuición primordial, sino simplemente describe una multiplicidad infinita de contenidos concretos, descripción que tiene valor absoluto por sí misma y que no necesita de ningún correctivo formal[27].

12. REDUCCIÓN EIDÉTICO-MATERIAL

Pero no sólo basta reducir todas las disciplinas formales, para llegar a un campo de conocimientos estrictamente inmanentes. Se debe también prescin-

---

[26] Eidos es simplemente la "esencia", el "objeto específico". No entramos en mayores discusiones al respecto, porque el problema del conocimiento absoluto con respecto a los eidee es el mismo que con respecto a cualquier objeto, hay que sustraerlos a la ley de la incompleción perspectiva.

[27] Ibíd., p. 175.

dir de toda esencia trascendente, es decir, de toda esencia en sentido del enfoque natural del conocimiento.

Cuando se ha suprimido toda trascendencia, debe haberse también suprimido la trascendencia esencia. No porque una esencia es general y universal es menos trascendente. El ser ideal es tan trascendente y tan objetivamente independiente como el ser real. Sin embargo, como la esencia se da de una manera más cercana a la conciencia que el factum, (pues el factum se da en la intuición sensible, y por lo tanto, el sentido media entre él y la conciencia, mientras que el eidos se da en la intuición interna, aunque no reflexiva, y por lo tanto no hay mediación entre el objeto ideal y su intuición), parece que fuera una forma inmanente de ella. Pero la dación externa o interna, no tienen nada que ver con la trascendencia. Es trascendente todo lo que pertenece a una corriente de experiencia distinta que la del acto intencional, y por lo tanto, el eidos de cualquier factum natural o sicológico, es también trascendente, porque pertenece a una corriente de experiencia distinta que la del acto intencional que lo capta.

Así el eidos caballo será diferente del acto de captarlo, que, en cuanto intención pura hacia el caballo en general y captado en todas sus posibilidades, se ofrece a la consideración inmanente.

Se debe por lo tanto suprimir esta clase de eidee, que constituye el campo por excelencia de la ontología especial. Debido a su trascendencia (aunque en menor grado que los facta) están también sometidos a la Ley de la incompleción perspectiva[28].

TERCERA SECCIÓN: LAS ESTRUCTURAS INMANENTES DE LA CONCIENCIA PURA

A pesar de la suspensión eidética total, que se ha hecho de todas las esencias trascendentes, se encuentran sin embargo esencias que no se pueden suprimir, que a pesar de toda reducción permanecen estables y se imponen necesariamente a la conciencia: las esencias inmanentes, es decir, las estructu-

[28] Ibíd., p. 177 y ss.

ras generales de su misma dirección. Si suprimimos estas esencias, desaparece la conciencia y por lo tanto toda posibilidad descriptiva. Son estos eidee los que constituyen el campo de la conciencia pura o TRASCENDENTAL. Los actos, tomados como objetos intencionales de su misma dirección significativa, forman el campo riquísimo y recién descubierto de la investigación fenomenológica. El descubrimiento de este campo, ha tenido antecedentes según Husserl. Kant es el primero en haber hecho un análisis verdaderamente fenomenológico, porque consideró los actos cognoscitivos en sí mismos, sin tomar en cuenta el objeto trascendente hacia el cual estaban dirigidos. Así las categorías, son las formas de todo acto de conocimiento que se presenta aperspectivamente a la reflexión inmanente.

En la conciencia pura, no se encuentran solamente actos como tales. En la pura inmanencia, es decir, en el campo de la conciencia misma, separada reductivamente de su objeto trascendental, se encuentran algunas estructuras formales que constituyen los presupuestos de toda conciencia intencional. Estas son el EGO PURO Y EL TIEMPO FENOMENOLÓGICO.

Estas dos estructuras, como todas las que se hallan en la Conciencia después de la reducción total de la trascendencia, son simplemente inmanentes y forman el RESIDUO FENOMENOLÓGICO. El residuo fenomenológico es el campo de estudio de la Fenomenología. La Fenomenología es la CIENCIA DESCRIPTIVA DE LAS ESENCIAS QUE SE ENCUENTRAN EN LA INMANENCIA DE LA CONCIENCIA PURA EN CUANTO RESIDUO REDUCTIVO.

13. EL EGO PURO

Husserl no es muy explícito sobre esta estructura fundamental. En las investigaciones lógicas trata de suprimir el YO y de reducir a la suma de sus actos. Esto le valió una interesante polémica con el gran neokantiano Natorp, el cual sostenía la concretividad del YO. En la segunda edición de sus Investigaciones, Husserl reconoce que no se puede prescindir del YO como condición general de todas las vivencias. Por último en sus *Ideen*, llega a la conclusión, después de imprecisos rodeos, de que el Ego puro no puede ser suprimido de la inmanencia, y que se presenta en la Conciencia pura a pesar de la reducción de toda trascendencia.

El problema ante el cual, se encuentra Husserl para decidirse a suspender o a dejar el Ego puro es el siguiente: el yo, considerado en sí mismo, es trascendente al acto. En efecto, pertenece a una corriente vivencial distinta que la del acto. El acto se distingue del YO, en cuanto éste es su objetivo intencional, y por lo tanto el YO se presenta en una trascendencia inevitable. Pero sin embargo no se puede pensar en un acto que no sea de un YO. Un acto independiente de un YO sería una abstracción en el aire, sin ningún fundamento. El YO es la condición apriori del acto.

Debido a esta inevitabilidad presentativa, debido a esta presentación en la inmanencia, de algo que sin embargo es trascendente Husserl ha definido al YO PURO como UNA TRASCENDENCIA EN LA INMANENCIA. Este EGO es, sin embargo, una mera forma, una condición de la realización del acto en general y no tiene nada que ver con el sujeto sicológico que es completamente trascendente al acto considerado como objeto intencional, y que se presenta en múltiples perspectiva a la observación sicológica. Por estas razones, es decir, debido a su formalidad absoluta, el EGO PURO es indescriptible según lo afirma Husserl. Respecto del YO PURO, existe lo que podría llamarse el "principio de la indescriptibilidad del EGO"[29, 30].

14. EL TIEMPO FENOMENOLÓGICO

Otra estructura fenomenológica de enorme importancia, es el TIEMPO FENOMENOLÓGICO. En toda visión intuitiva dentro de la conciencia pura, se manifiesta de inmediato, que las vivencias están dentro de una corriente de experiencia.

Todo acto es una corriente, es algo dinámico que exige un cumplimiento.

La esencia del acto se basa en la temporalidad. El acto es tomado como objeto intencional de su misma corriente de experiencia. La Conciencia pura

---

[29] Ibíd., p. 232 y ss.

[30] La posición de Husserl respecto del Ego puro es muy vaga y ambigua. Sin embargo basta con lo expuesto. No cabe en la índole de este trabajo entrar en discusiones ajenas a su finalidad intrínseca.

(reunión de actos inmanentemente considerados) presenta "una forma unitaria de todas las vivencias dentro de una sola corriente de experiencia"[31]. Esta corriente de experiencia, es la posibilidad de todo acto, dentro de su intención, de ser tomado como objeto de esta misma intención. Debido al tiempo fenomenológico, la infinita variedad de vivencias intencionales (actos) que se hallan en la Conciencia pura, pueden ser considerados como una unidad de experiencia. La relación de toda intención a una misma conciencia reflexiva, es lo que constituye el tiempo fenomenológico.

El tiempo fenomenológico de la conciencia es, pues un factor unificativo que hace posible considerar al conjunto de los actos inmanente en cuanto unidad de experiencia, mejor dicho como una idea de experiencia en sentido kantiano.

El tiempo fenomenológico no debe ser confundido con el tiempo cosmológico. Seguramente su estudio y su análisis sirve de fundamento para todo concepto de tiempo en general[32].

Pero esto no quiere decir que sea confundido con el tiempo trascendente, que rige la corriente de la experiencia física. El tiempo cosmológico es esencialmente medible. Puede someterse a la división cuantitativa de momentos equivalentes: los pasos de tiempo. En cambio el tiempo fenomenológico se rige por el principio de la "inmensurabilidad". No se puede someter a unidades matemáticas. No es el fluir general que sirve de forma para todos los actos puros de la conciencia trascendental. Es simplemente la pertenencia a la misma corriente de experiencia del acto y de su objeto, en cuanto considerada unitariamente. No debe tampoco ser confundido con el tiempo puro de Bergson, porque esta concepción se eminentemente sicológica, ya que se basa en la introversión del sujeto individual, que no considera el funcionar intencional de su conciencia sino el propio sentir de su más profundo personalidad, en cuanto libre de las imposiciones espaciales que le exigen una adaptación inmediata. El tiempo fenomenológico no tiene ninguna relación con la separación de la conciencia sicológica del mundo espacial, ni nada por el estilo. Hay

---

[31] *Ideen.*, p. 234 y ss.

[32] Edmundo Husserl. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewussteins,* p. 369.

también que diferenciar entre el "tiempo feonomenológio" y la "Conciencia del tiempo fenomenológico". El primero es la unidad de experiencia de los actos inmanentes considerados. La segunda se deriva del darse cuenta de la sucesión de los actos, gracias a la retención y a la reproducción[33].

15. LA INTENCIONALIDAD

No se necesita hacer ver que la Intencionalidad es la estructura fundamental que se va a someter al análisis descriptivo del investigador. La intencionalidad es la estructura general de los actos. Es la estructura que ofrece al análisis el material infinito y concreto que va a constituir propiamente el campo de acción del investigador fenomenológico.

La intencionalidad en general, y en cuanto multiplicidad de actos, erigidos en objetos intencionales de su propia dirección, constituye la región por excelencia del conocimiento absoluto, en toda su seguridad y su falta de perspectividad[34].

16. LA FUNCIÓN

La intencionalidad, en sus manifestaciones concretas y múltiples, no se reduce a mera intenciones aisladas hacia contenidos, es decir, no se reduce a indicaciones informes sobre contenidos en general. La intencionalidad informa sus contenidos, es decir, los califica, y para esto se estructura en formas sui géneris que permiten constituir sistemas intencionales.

Estas articulaciones sintáctica de la intencionalidad, forman el estrato funcional de la conciencia, que tiene enorme importancia para el estudio puro de la inmanencia. En la función se encuentra de nuevo la región de las disciplinas formales. Gracias al estudio de la región funcional puede constituirse la teoría pura del juicio o apofántica pura[35].

---

[33] Ibíd., pp. 401, 406 y ss.

[34] *Ideen*, p. 241 y ss.

[35] Ibíd., p. 251.

17. LAS ESTRUCTURA NOÉTICO-NOEMÁTICAS

a) La intencionalidad y el correlato intencional

Si el campo fundamental de toda investigación fenomenológica es la Intencionalidad (región de los actos en general) tenemos que llegar necesariamente a la convicción, que dentro de este mismo campo se halla una subdivisión del mismo, que es en extremo difícil captar en toda su pureza.

En efecto, la Intencionalidad puede definirse como EL TENER CONCIENCIA DE "ALGO". La esencia de la intencionalidad, es el estar dirigido de la conciencia hacia algo, el oponerse a un objeto.

De manera que si no hay ese "algo" no puede haber intencionalidad. El "algo en general" es la presuposición de toda intencionalidad. Así pues, en la pura consideración de los actos, se presenta al análisis también el algo al que estaba dirigido el acto, porque el acto y el algo objetivo correspondiente, forman una unidad inseparable. Todo acto tiene correlato, sin el cual no puede existir. Este correlato es lo indicado por la materia del acto.

Es muy difícil por supuesto, considerar a este algo, inmanente, como el correlato del acto, como una presentación puramente esencial, distinguiéndolo del objeto trascendente que se da a los sentidos en el mundo natural.

Hay que estar liberado de prejuicios positivistas o idealistas, y hay que tener un gran "training" fenomenológico.

El análisis inmanente tiene, como se ve, dos fase perfectamente delimitados: la esencia intencional del acto, su relación con los demás, mejor dicho su función, y el análisis del correlato intencional, hacia el cual está dirigido el acto.

c) Noesis y Noema

En todo análisis fenomenológico hay, pues dos partes netamente distinguibles: el acto como tal y el objeto hacia el cual tiende el acto, en cuanto su correlato intencional.

La vivencia intencional, considerada como objeto de la reflexión inmanente, tiene dos fases, dos componentes: la dirección hacia el objeto, es decir, la significación intencional, la forma en que se presenta el objeto, y el objeto mismo, que es la fuente de la significación, en cuya materia se basa ésta.

La primera fase es una fase real de la vivencia. Se halla en ella misma, es un contenido concreto existente, es un componente actual y positivo de la vivencia. La segunda fase en cambio no es real, es meramente ideal. El objeto presentado en la vivencia, considerado como un componente de la vivencia (es decir como un dato de conciencia, y por lo tanto como un residuo de la reducción) es irreal[36, 37]. Si fuera así, estaríamos considerando el objeto trascendente, el objeto indicado por la vivencia intencional, no la vivencia misma. Podemos valernos del siguiente ejemplo, para hacer comprensible esta aserción. Si percibimos una silla, en la vivencia intencional perceptiva distinguiremos de inmediato las dos fases: la intención percipiente hacia la silla, es decir, el acto como tal, o mejor dicho, el contenido intuitivo junto con el significativo, y la silla percibida como tal.

En la segunda fase de la vivencia (la silla percibida como tal) podemos hacer la siguiente operación: considerar a la silla como un objeto independiente de nosotros, allí afuera, en el mundo, o como un dato de conciencia como un contenido ideal de nuestra percepción. En el primer caso estaremos considerando a la silla desde el punto de vita del conocimiento natural. En el segundo desde el punto de vista reductivo, es decir, fenomenológico.

En cuanto al contenido, no habrá sufrido la más mínima variación. Será siempre la silla misma. Sólo habrá cambiado el enfoque intencional. En el primer caso, la corriente intencional se dirige hacia el objeto silla, en el segundo, hacia la percepción de la silla (toma a la vivencia intencional, como objeto de su propia intención).

La primera fase de la vivencia reducida se llama Noesis y la segunda Noema. Noesis en griego significa "Acto de conocer". Y en verdad que Husserl ha sido acertado al escoger este nombre. Porque si bien la noesis, se

---

[36] Ibíd., p. 257 y ss.

[37] Ibíd., p. 282 y ss.

refiere a la intencionalidad en general, tanto del conocer, del valor como del desear, indicar siempre un acto y tomándola en sentido amplio, esta palabra nos indica siempre la primera fase de cualquier vivencia intencional.

Noema significa en griego "Fuente de conocimiento". En este sentido lo usaba Platón. Y si nosotros vemos que el conocimiento es siempre la adecuación de la significación con la intuición, en la que siempre el momento impletivo tiene la nota epistemológica preferencial, nos daremos cuenta de la profunda significatividad del término.

Las estructuras noético-noemáticas, pueden, pues, definirse como LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA CONCIENCIA PURA, EN LA QUE SE OFRECEN TODOS LOS CONTENIDOS CONCRETOS POSIBLES QUE PUEDEN SER OBJETOS DE UNA CONSIDERACIÓN INMANENTE. Son las estructuras en las que se presenta LA VIVENCIA INTENCIONAL REDUCIDA CON SUS DOS COMPONENTES: LA INTENCIÓN COMO TAL Y EL CORRELATO INTENCIONAL.

c) El noema en el juicio, en la valoración, en la volición. Los niveles y los núcleos noemáticos

En todo acto de la conciencia se encuentra siempre, debido a la esencia misma de la vivencia, o mejor dicho de la conciencia en general, la dirección intencional y el correlato de la intención. La correlación, pues, no es un privilegio de las vivencias perceptivas.

Así tenemos en el juicio, el acto de juzgar y lo juzgado como tal. A una forma cualquiera de juicio, constitutiva del acto, puede corresponder algo juzgado, que sea diverso. Y a un mismo contenido juzgado, se le puede encuadrar bajo diversas formas intencionales[38].

Así con las palabras caballo y blanco, se puede formar una diversidad de juicios. El caballo es blanco, el caballo no es blanco, el caballo tal vez sea blanco, ¿es blanco el caballo?

---

[38] Ibíd., p. 272.

Vemos aquí una serie de modos noéticos, con su respectivo correspondiente noemático, que a pesar de variar en su función correlativa presenta siempre la misma unidad objetiva.

En el campo de la valoración, se presenta el mismo fenómeno. El caballo blanco es bello, es feo, es noble, es poderoso[39].

Exactamente lo mismo sucede en el campo de la volición. Debido a las cualidades valorativas, podemos desear adquirir o rechazar el caballo.

Tanto en la valoración como en la volición del caballo blanco, se distingue el acto como tal del valorar y del querer, del caballo valorado y querido. Vemos pues que la correlación noética-noemática constituye el substratum fundamental de la conciencia pura.

De manera intuitiva (aplicando ya, lo conquistado mediante la reducción), en la que se presenta el acto en toda su plenitud, con su correlato intencional respectivo, se puede observar que el noema, a pesar de ser exactamente el mismo presenta diversas modalidades, cuando es correlato de distintos actos intencionales de diferente contenido específico (percepción imagen o recuerdo de la misma cosa)[40]. En la conciencia pura se hallan diferentes NIVELES NOEMÁTICOS.

El noema, es decir, el objeto correlativo del acto, es una unidad indisoluble. Conserva dentro de todos sus niveles su unidad objetiva. Pero esta unidad es meramente ideal, es la que permite identificar el objeto de los diversos actos. Los niveles noemáticos que se presentan según sea la modalidad del acto (primario, etc.), del cual es correlato fundado el noema, forma de los NÚCLEOS NOEMÁTICOS. El núcleo nométicо es la agrupación unitaria de una serie de presentaciones noemáticas determinadas por sus niveles[41]. Así tenemos núcleos mnémicos, núcleos fantásticos, núcleos aistéticos. Pero todos estos núcleos se unifican en el NÚCLEO PRIMARIO que es el

---

[39] Ibíd., p. 276.

[40] Ibíd., pp. 292 y 294.

[41] Ibíd., p. 290.

noema como tal, es decir, el objeto como tal en su unidad, que permite una determinación cualitativa infinita.

18. ALCANCE Y POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO ABSOLUTO

El conocimiento absoluto, en cuanto conocimiento de evidencia apodíctica, de absoluta plenitud y adecuación entre la mención y el objeto, como lo ha demostrado Husserl, se presenta en la reflexión fenomenológica. El conocimiento de la vivencias intencionales tomadas como objeto de su propia intención es de una seguridad absoluta, porque ha suprimido toda perspectividad. La Noesis y el Noema se presentan en todas sus posibles características. Debido a este absolutismo cognoscitivo, el conocimiento fenomenológico es perfecto. Es decir, que conoce de manera general y universal sin lugar a dudas. En efecto, toda observación inmanente sobre una vivencia, enseña la estructura de esta vivencia de modo universalmente válido. Esto se consigue mediante la reducción sicológica. El acto al ser descrito no se intuye como el acto de tal o cual, en tal momento. Esta intuición no es sino la introspección sicológica, que es tan trascendente como la percepción externa, porque es un acto que no reflexiona sobre sí mismo, que se dirige como ponencia, sobre otro acto en cuanto proceso empírico de manifestaciones particulares, que varían de acuerdo con una organización natural. Pero el acto en cuanto se toma a él mismo como objeto intencional, se presenta como el acto en sus características universales, independientemente de toda organización sicológica. El acto de valorar o de conocer, no es el acto de tal o cual persona, en tal o cual edad, no es un proceso, sino una estructura que no pretende la realidad de su objeto y que se presenta con perfecta adecuación.

Pero la posición de Husserl va más lejos.

El conocimiento absoluto, aunque sólo se adquiere gracias al proceso reductivo, no se limita a la mera consideración inmanente. Trasciende a su propia esencia y logra fundamentar toda la estructura científica que fue puesta anteriormente entre paréntesis[42].

---

[42] *Ideen*. III Section. II Chap. 76, The Theme of the Following Studies, p. 112.

Así Husserl dice:

"Todo lo que es trascendente, en tanto que puede ser concientemente presentado, es objeto de estudio fenomenológico. NO SOLO DESDE SU MODO DE DARSE A LA CONCIENCIA, de las varias maneras por ejemplo en las que se da trascendentemente SINO TAMBIÉN ESENCIALMENTE LIGADO CON EL PUNTO DE VISTA ANOTADO, COMO LO DADO Y LO QUE ES VIVIDO EN ELLO"[43].

Husserl sin duda hace esta aserción basado en su teoría del Noema, en cuanto fase ideal de la vivencia, que presenta a la conciencia el objeto hacia el cual indica la Noesis. Ahora bien, como el objeto en cuanto noema, o en cuanto núcleo noemático, es en realidad el contenido intencional de la vivencia[44], aunque no sea mentado en modo ponente, es, sin embargo, objeto conocido esencialmente, cuyo conocimiento por lo tanto brinda datos absolutos sobre la naturaleza del objeto trascendente.

En buena cuenta es el mismo objeto trascendente que se encuentra (reducido y entre paréntesis) en la conciencia y que puede ser conocido adecuadamente.

Por estas razones Husserl funda todo el conocimiento filosófico (como Ontología, análisis categorial, etc.)[45] y científico[46] en el análisis fenomenológico.

La evidencia apodíctica (de la cual no se puede dudar sin cometer un contrasentido; ver la definición de Fenomenología, p. 202 ss.) de las esencias, puede aplicarse a algo asertóricamente intuido, es decir, trascendentemente considerado [47].

---

[43] Ibíd., p. 113.

[44] Ver Parte primera. Primera sección, 1-2).

[45] *Ideen.* Introduction y Fourth Section. I Chap. 135. Object and Conciuosness. Transition to the Phenomenology of Reason, p. 375.

[46] Ibíd.

[47] Ibíd., Second Chap. 137. Self-Evidence and Insight. "Primordial" and "Pure" Asertoric and Apodeictic Self-Evidence, pp. 382-383.

Gracias a la Fenomenología se puede tener un conocimiento esencial de los objetos, que imprecisos y huidizos en la trascendencia se presentan evidentes y claros en la inmanencia. Se puede penetrar en la esencia del Hombre, en la esencia del Valor, en la esencia de la Sociedad, en la esencia de la Naturaleza, etc.

El CONOCIMIENTO ABSOLUTO, presenta un nuevo campo de posibilidades infinitas, inagotables, en el cual se encuentra la esencia de todos los objetos del universo. EL CONOCIMIENTO ABSOLUTO DEBE SER EL FUNDAMENTO NECESARIO DE LA TOTALIDAD DE LAS CIENCIAS.

Tercera Parte

Los grandes intérpretes de la Fenomenología

PRIMERA SECCIÓN: LA CONCEPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE HEIDEGGER

19. LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICO-ONTOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA

Parece ser una ley de la evolución del pensamiento, que después de una etapa meramente inmanentista, cuya significación reside en el análisis de las posibilidades de la conciencia, se tienda, a manera de reacción, hacia la trascendencia. Así pasó en la época romántica, y así ha pasado hace dos decenios. La obra kantiana, de significación inmanente, fue interpretada por los románticos como la posibilidad de un paso hacia lo trascendente. El método crítico se transformó en el método dialéctico. Y así ha pasado con la obra de Husserl. Del análisis fenomenológico inmanente, Heidegger ha pasado a la captación trascendente del Ser. Fenomenología no significa para Heidegger, descripción intuitiva inmanente de las vivencias y relaciones de conciencia, como significa para Husserl y sus más adictos discípulos, sino manera de hacer posible una presentación del Ser desde sí mismo, tal como se muestra en sí mismo. Y el Ser es trascendencia, el Ser trasciende al Ente y a la Conciencia. Fenomenología es para Heidegger sinónimo de Ontología. Mejor dicho, la única manera de hacer Ontología, es mediante el método fenomenológico, consistente en mostrar, en dejar ver al Ser, en su más genuina posibilidad de dación.

La Fenomenología, guardando en Heidegger, toda su validez epistemológica, en el sentido de certeza absoluta de sus enunciados descriptivos, en cuanto son sintéticos y apriori, gana en peso epistemológico, pues no describe meros estados de conciencia, que no tienen nada que ver con lo Metafísico,

sino que describe estructuras del Ser, en cuanto éste se realiza trascendiéndose en sus posibilidades.

Para demostrar la genuinidad de su acepción, Heidegger se basa en un análisis etimológico del vocablo. Empieza por un análisis de la significación tradicional de fenónemo y de logos, para terminar en una espléndida unión de su sentido que da por consecuencia la Fenomenología en cuanto Ciencia del Ser.

20. EL CONCEPTO DEL FENÓMENO

A) Significado etimológico de la palabra

Fenómeno se deriva del griego φαινόμενον participio presente, medio singular neutro del verbo φαίνεσναι, que a su vez se deriva del verbo φανίω: traer a la luz, esclarecer Φαίνεσναι, voz media de φαίνω, significa "mostrarse en sí mismo" Φαινόμενον. Por lo tanto significa "lo que se muestra en sí mismo". En sentido general y profundamente helénico, fenómeno significa, pues, lo que puede verse, lo que puede darse, mostrarse, es decir, el Ser. Así, pues, τά φαινόμενα igual τά ὄντα [1, 2].

Fenómeno tiene, además de este significado netamente etimológica, otra significación no etimológica: lo que se puede mostrar también como lo que no es. A lo que se muestra como lo que no es lo llamaron los griegos también fenómeno.

Sin embargo esta significación no se contrapone a la primera, sino más bien se explica por ella. En efecto, sólo aquello que puede "mostrarse" como lo que es, puede mostrarse como lo que no es. Es a este hecho, a lo que Heidegger llama "Parecer"[3] (3). El Parecer es la modificación privativa del Fenómeno.

---

1 To on, tiene por correspondientes Das Seinde, the beeing, ens, ente, etcétera.

2 Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Einleitung 7 Die Phänomenologische Methode der Untersuchung. A Der Begriff des Phänomens. p. 28 y ss.

3 Parecer (Schein) no debe ser confundido con Apariencia (Erscheinung).

Fenómeno en su sentido más profundo y cierto es sólo aquello que "se-muestra-a-sí-mismo" o lo "en-sí-mismo-se-mostrante".

B) Fenómeno Apariencia, Síntoma

Hay que hacer una perfecta diferencia ente apariencia y fenómeno, para comprender el sentido de la Fenomenología. La tradición filosófica tiende a confundir los términos. Debido a esta confusión, hay una serie de falsas concepciones. Schopenhauer sobre todo, influenciado por algunas consideraciones de Kant al respecto (hechas en los paralogismos de la Razón pura) identificó al fenómeno con la apariencia. El fenómeno es la apariencia del Noumeno. La apariencia es la manera de darse de las Ideas a la Conciencia, en cuanto determinadas por el Principio de Razón. Pero esta concepción es completamente errónea. Se deriva de un desconocimiento etimológico de las palabras.

Fenómeno es aquello que se muestra a sí mismo. En cambio Apariencia es aquello que "se-anuncia-sin-mostrarse"[4]. La Apariencia significa, no que algo se muestre a sí mismo, sino que se anuncie por algo que no es él mismo. No se muestra pues, pero SE ANUNCIA. Es lo que se anuncia a sí mismo sin mostrarse. Ahora bien, aquello mediante lo cual se anuncia la Apariencia, sí se muestra a sí mismo, y por tanto no es Apariencia. La Apariencia es aquello que sin mostrarse a sí mismo, se anuncia a sí mismo a través de algo que se muestra a sí mismo. Aquello a través de lo cual se anuncia la apariencia, es a su vez fenómeno. La apariencia no es fenómeno pero se anuncia por medio de un fenómeno, y puede ser convertida a su vez en fenómeno, es decir, puede llegar a contemplarse lo que se anuncia, ya no tal cual se anuncia, sino tal cual se muestra. Aunque Heidegger no nombra específicamente al fenómeno que permite anunciarse a la Apariencia, puede nombrársele con toda seguridad Síntoma[5]. Este nombre, además de corresponder a su sentido, facilita

---

[4] Ibíd.

[5] Puede dársele este nombre basándose en el ejemplo, que el mismo Heidegger, da de Apariencia: "Así se habla de apariencias de la enfermedad. Se quiere decir con esto **indicios del cuerpo**, que se muestran, y en el mostrarse, indican con este mostrarse, algo que no se muestra a sí mismo". Estas presentaciones del cuerpo son no cabe duda Síntomas (en lenguaje médico). Así la fiebre cada tres días es síntoma de la Apariencia terciana.

inmensamente la comprensión de la Analítica preparatoria del Estar–allí[6] (Existencia, traducción Zubiri, Existir traducción Wagner).

Síntoma es, pues, el fenómeno, no sólo en cuanto se muestra a sí mismo, sino además en cuanto anuncia a una apariencia, que se anuncia sin mostrarse.

c) Consideraciones aclarantes sobre el fenónemo

Para captar claramente el sentido de fenómeno, hay sobre todo que librarse del prejuicio kantiano. Kant, por ser el primero en hacer crítica acabada del conocimiento no pudo fijar la significación precisa de muchos términos. Por eso es peligroso tomar al fenómeno en la significación kantiana, que es ambigua. De un lado en efecto, presenta al fenómeno como "lo que se muestra en la intuición empírica". De otro lado lo toma, como lo que, mostrándose, anuncia algo que nunca podrá mostrarse a sí mismo. Es este sentido el que influenció en gran parte a Schopenhauer. Pero no es el verdadero sentido de fenómeno. Es en el fondo una apariencia que no puede nunca llegar a ser fenómeno. En cuanto a la primera acepción, corresponde en parte al verdadero concepto, pero es a pesar de eso demasiado limitado, para tomarlo como punto de partida.

21. EL CONCEPTO DEL LOGOS

a) Pluralidad significativa de la palabra

Es difícil establecer el verdadero significado etimológico del λόγος griego, porque en la Metafísica y en el lenguaje vulgar de Grecia tuvo un sinnúmero de significaciones.

Así Logos puede tomarse como Razón, Juicio, Concepto, Definición, Fundamento y Relación (estas son las principales acepciones). Además como significación siempre aceptada y tradicional, debe citarse la de "Discurso".

---

[6] La que no puede ser tratada en estas líneas, pero que en pocas palabras puede ser definida como el análisis del Síntoma del Ser en cuanto Apariencia, para posibilitar un posterior estudio temático del Ser en cuanto Fenómeno.

Hay que hacer, sin embargo, una aclaración. Logos no puede ser nunca tomado en el sentido de Juicio, si se toma al Juicio como una unión o como una síntesis. El concepto de Logos indica siempre una creatividad, nunca un agregado.

b) Significado esencial del λόγος

Para determinar el significado esencial del Logos, Heidegger con un conocimiento magnífico de la Filosofía tradicional se remonta al padre de toda Ontología, a Aristóteles. Aristóteles concibe al Logos como "αποφαίνεσθαι". Φαίνεσθαι, en su voz media, significa, como se indicó, mostrarse en sí mismo y απο (preposición) significa *desde* Ἀποφαίνεσθαι en cuanto voz media significa pues, "dejar ver algo o saber sobre aquello que se habla, para el que habla y para aquel a quien se habla"[7].

Esta es la significación de Logos en cuanto δηλοῦν (que es su significación esencial), es decir, en cuanto "Evidenciar". El Logos, es, pues, el Discurso, que evidencia, el Discurso en cuanto deja ver a algo que se muestra en sí mismo desde sí mismo.

El discurso es de esta manera ἀπόφανσις, es decir, indicación de lo hablado, en cuanto derivado de aquello de que se habla que es evidenciado en sí mismo, desde sí mismo.

El lenguaje es la "Realización concreta de la ἀπόφανσις.

No hay que creer, sin embargo, que todo discurso es δηλοῦν, es decir, que tiene la propiedad del dejar y hacer ver. Pero casualmente este es el criterio para distinguir el discurso verdadero del discurso falso. En todo discurso genuino el logos es φωνή μετὰ φανταδίας, es decir, más que meros sonidos, más que un "flatus vocis". Indica un fenómeno, un Ser[8].

---

[7] Ibíd., B. Der Begriff des Logos, p. 32.

[8] Este criterio puede tomarse para distinguir al verdadero pensador del mero charlatán. Las palabras del primero evidencian un Ser. Las del segundo son vacías, no hacen ni dejan ver nada.

c) El Logos como Verdad

Sólo en cuanto "deja ver algo en sí mismo, desde sí mismo" puede el discurso ser verdadero o falso. La verdad se genera cuando mediante la palabra, mediante el Logos, se indica algo que se deja ver, para el que indica y para los demás. El discurso es falso cuando indica algo como si existiera, cuando en realidad no existe.

El sentido vulgar de verdad, es decir, de concordancia lógica, o de "adequatio intellectus et rei", es un sentido derivado sin verdadera significación esencial. El Logos en cuanto verdad es ἀλήνεια, es decir, indicación de aquello que se deja ver en sí mismo. El Logos en cuanto ἀποφαίνεσθαι quiere decir: el Ente del cual se habla en el λέγειν, en cuanto ἀποφαινεσθαι. Es decir, tomar al Ente desde su ocultamiento y dejarlo ver como "desoculto", "descubierto" (αὐ, partícula negativa, y ληθές, cubierto). Ser falso, quiere decir lo contrario, estar cubierto (φεμδεσθαι). Verdad, es dejar ver, percibir, es decir, ἀίσθεσις. La esencia del Logos, es, pues, ser "discurso verdadero, en cuanto debe evidenciar a aquello que se muestra en sí mismo desde sí mismo".

22. EL PRECONCEPTO DE LA FENOMENOLOGÍA

a) Definición de la Fenomenología

Después de todo lo expuesto, puede comprenderse claramente la definición heideggeriana de Fenomenología como un "λέγειν τα φαινόμενα o, de manera más precisa, como un ἀποφαίνεσθαι τα φαινόμενα.

Esto quiere decir, "dejar ver desde sí mismo, aquello que se muestra a sí mismo, en sí mismo", o como dice el mismo Heidegger "...Dejar ver desde sí mismo, lo que se muestra, así como se muestra desde sí mismo"[9].

Esta es la verdadera significación del grito de guerra de los fenomenólogos: ¡A la cosas mismas!

---

[9] Ibíd., C. Der Vorbegriff der Phänomenologie, p. 34.

b) Diferencia de la Fenomenología con las demás Ciencias

La Fenomenología así entendida, constituye una Ciencia completamente aparte, que fundamenta todas las demás Ciencias, y que se distingue precisamente de ellas.

Toda Ciencia tiene un objeto particular, indicado en la significación etimológica de su denominación (ya sea natural o forzada). Así Geología es la Ciencia de la tierra, Antropología la Ciencia del hombre, etc. La Fenomenología en cambio no indica su objeto específico, diferente de los objetos de otras Ciencias, sino indica en general, "el cómo del mostrarse y del tratarse de aquello que debe ser objeto de una Ciencia"[10]. La Fenomenología es una manera de describir en general, y de dejar ver, lo que es capaz de mostrarse desde sí mismo. Decir que es una Ciencia descriptiva (como el propio Husserl lo dice) es pues una mera tautología.

c) Aquello que la Fenomenología debe dejar ver

Se ha visto, que la Fenomenología según Heidegger es un "dejar ver los fenómenos", tomando la palabra fenómeno, en su acepción más genuina y clásica.

La "Logía", indica que el fenómeno sólo puede dejarse ver, en sí mismo, desde sí mismo, gracias al Discurso que consiste en un descubrir.

Aquello que la Fenomenología debe dejar ver, pues, es aquello que no se muestra, pero que pertenece a lo que se muestra en cuanto le proporciona sentido y fundamento[11].

La Fenomenología tiene, pues, un sentido metódico de esclarecimiento, de interpretación. Su papel no está indicado sólo por la palabra Fenómeno sino por la palabra Logos. Si la Fenomenología consistiera en hacer ver sólo lo que se muestra con evidencia, sería una Fenomenoscopía, pero no una Fenomenología.

---

[10] Esta distinción es uno de los más grandes aciertos de Heidegger y uno de los más sólidos aportes a la comprensión de la Fenomenología en general. Aunque uno no esté de acuerdo con su enfoque personal, debe tomar por cierto esta diferencia, que en el fondo es uno de los pocos puntos de contacto que tiene la acepción heideggeriana con la husserliana.

[11] Ibíd., p. 35.

En términos precisos, Fenomenología es: pasar de la Apariencia al Fenómeno mediante el Síntoma que la anuncia, cuyo sentido es fundamentado por este mismo fenómeno.

Gracias a esta relación pueden darse una serie de pasos necesarios al esclarecimiento fenomenológico. Así toda estructura fenomenológicamente analizada, tiene siempre en sus enunciaciones, relaciones óntico-ontológicas, que son los correspondientes sistemáticos de la relación entre el Síntoma y la Apariencia hecha Fenómeno (dejada ver desde sí misma). A toda estructura sintomática, corresponde una estructura fenomenológica que le da sentido y fundamento.

Ahora bien, ¿qué es lo que queda cubierto y qué debe dejarse ver sí mismo, desde sí mismo? No es ningún Ente, porque el Ente se da directamente a la consideración. Lo que queda cubierto es "EL SER DEL ENTE". Hacer Fenomenología es dejar ver en sí mismo, dese sí mismo al ser del Ente.

¡FENOMENOLOGÍA ES ONTOLOGÍA!

La Fenomenología índice el Ser del Ente se-mostrante en cuanto aquel le da a éste, sentido, estructura y fundamento. Para llegar al Ser, la Apariencia debe ser transformada en Fenómeno. Es decir, se debe partir del Ente que puede definirse como el Síntoma del Ser[12].

La única manera de llegar al Ser, es, pues, mediante el método Fenomenológico, y este método es el llamado a hacer posible una nueva Metafísica.

El Fenómeno, que nos evidencia la Fenomenología, es decir, el Fenómeno que podemos ver gracias al discurso en cuanto ἀποφαίνεσθαι, gracias al poder del Logos, es el Ser. El Ser entonces no es apariencia, porque una vez evidenciado ya no queda oculto, ni se anuncia sin mostrarse, sino que se muestra en sí mismo, desde sí mismo. No es tampoco síntoma, pues detrás de él no hay nada, sino que él está detrás de todo. Es la última meta de toda investigación.

---

[12] Por eso Heidegger parte del "Estar-allí" (Existencia, Existir) porque es el ente más sintomático, es decir, aquel que anuncia al Ser de manera más patente, ya que su Ser consiste en referirse a sí mismo, en cuanto conciencia de su Ser. Ver *Sein und Zeit*, Introducción y capítulo primero.

23. PROCEDIMIENTOS METÓDICOS

En su exposición del método fenomenológico, Heidegger da una serie de normas metódicas, que son de suma importancia para la comprensión del posterior desarrollo de su obra; sobre todo para darse cuenta de por qué divide su libro en dos partes, consistente la primera en una Analítica preparatoria y la segunda ya en una Analítica más profunda, que se acerque más al Ser que la anterior. Se puede hacer una exposición más o menos sistemática de estas normas.

I. El objeto de la Fenomenología debe ser alcanzado. Esto significa sencillamente que el objeto de la Fenomenología es un Estar-cubierto. Se ve de manera cierta, que la capacitación originaria e intuitiva, es decir, la captación fenomenológica del Ser, se contrapone a la ingenuidad de una intuición inmediata y anti-intelectual.

II. Para que la investigación fenomenológica tenga buenos resultados deben asegurarse suficientemente: el punto de partida, el punto de acceso, y el camino a través de las capas cubiertas. Por esta razón se explica que Heidegger dé tantas vueltas alrededor del punto de partida (el Estar-allí) para probar que tiene absoluta preeminencia (óntica, ontológica y óntico-ontológica) sobre los demás entes. Así mismo se explica también que vuelva constantemente sobre las capas estructurales descubiertas, las estructuras del Estar-allí interpretadas temporalmente, y que toda su obra sea una certificación del punto de acceso para llegar al Ser: la Temporalidad.

III. El sentido metódico de la descripción es el de la Ex-(Aus) posición (legung) o de la interpretación. Corresponde a la hermenéutica en su más propio significado. El λόγος de la Fenomenología tiene el carácter del ἑρμηνεύειν, es decir, del inter-pretar, del ex-poner, del dejar ver, del pasar, basándose en la estructura del Ente mismo, a la descripción del Ser subyacente, que es la posibilidad de esta estructura.

A través del ἑρμηνεύειν es dado a conocer a la comprensión del Ser perteneciente al Existir humano, el propio sentido del Ser y la estructura fundamental de su propio Ser.

24. CRÍTICA

a) Falta de fundamentación teorico-cognoscitiva de su concepción

El mayor defecto de Heidegger, derivado de la orientación intrínseca de todo su edificio filosófico, consiste en la falta absoluta de justificación epistemológica de su tesis, respecto a la Fenomenología.

En efecto, basándose únicamente en los trabajos de Husserl, como lo manifiesta él mismo, pasa a una concepción no sólo distinta en gran parte, sino muchas veces opuesta a la de su maestro. El paso enorme que da Heidegger, al "transformar" a la Fenomenología, de análisis inmanente de las vivencias intencionales, en Ontología, merece por lo menos una larga discusión noseológica. No es suficiente basarse en la significación etimológica de la palabra, para demostrar que Fenomenología es Ontología. Nada tiene que ver con esto, que Fenómeno en griego signifique "lo que se muestra en sí mismo", ni que Logos tenga el sentido de ... No por eso hay que aceptar que Fenomenología sea un "dejar ver del Ser". Sobre todo, para afirmar que se puede describir el Ser, en cuanto fundamenta último y oculto de los Entes, con la misma validez con que se puede describir las vivencias consideradas inmanentemente y por lo tanto sustraídas a la ley de la "Incompleción perspectiva", se necesita de un severo análisis teórico-crítico. No encontramos en Heidegger nada que asemeje al magnífico análisis de la percepción inmanente y de la percepción trascendente, que justifica, por lo menos en parte, la posición epistemológica de Husserl.

b) Contradicción esencia con el fundamento epistemológico de la Fenomenología

Es más, Heidegger no sólo no justifica su concepción, sino que si se compara con la justificación de Husserl, se ve que está en contradicción con ella.

En efecto, la esencia de la validez de una aserción fenomenológica, es que se basa en la "falta de perspectividad esencial a la inmanencia, y que, por lo tanto, puede darse a la conciencia un "contenido intuitivo puro", en el que se presente un objeto en toda su plenitud, es decir, en el que la impleción significativa sea perfecta y consecuentemente el conocimiento sea "absoluto".

Si analizamos la concepción heideggeriana no encontramos nada que se refiera a la inmanencia. El Ser es siempre trascendente. Aunque se manifieste de manera directo en el Existir humano, siempre lo trasciende. El mismo Heidegger nos dice que aunque ónticamente el Estar-allí es lo más cercano al Ser, ontológicamente es lo más lejano. El Ser trasciende siempre al Ente, está oculto detrás de él, hay que descubrirlo. ¿Es posible mostrar al Ser, una vez descubierta, de manera "aperspectiva"? Esto es precisamente lo que no demuestra Heidegger.

Se dirá que Heidegger tiene derecho a dar valor absoluto a su descripción preanalítica del Ente privilegiado, y a todo su posterior análisis de la temporalidad, porque en su Filosofía se suprime al "hiatus" entre lo trascendente y lo inmanente, ya que lo trascendente en Heidegger tiene otro sentido que en la filosofía crítica y fenomenológica. Sin embargo, no se aclara nada. Porque, en primer lugar, la supresión de la diferencia entre lo inmanente y trascendente es en extremo dudosa, y constituye tal vez el punto más débil de todo su sistema; y en segundo lugar, si se suprime la diferencia entre lo inmanente y lo trascendente, se suprime la diferencia entre lo inmanente y lo trascendente, se suprime el pilar fundamental de toda la justificación epistemológica de Husserl. No se puede aceptar la validez universal y necesaria de los enunciados fenomenológicos, sin partir de la completa y precisa diferencia entre lo trascendente e inmanente, cosa que Heidegger no considera debidamente.

c) Ininteligibilidad de la expresión "dejar ver en sí mismo"

Tampoco se puede sostener fundamentadamente, que la Fenomenología (suponiendo que fuera Ontología) sea un "dejar ver aquello que se muestra en sí mismo". El verbo "mostrarse", es lógicamente incompatible con el giro "en sí". En efecto, mostrarse presupone alguien a quien se muestra. Nada se muestra si no hay algo opuesto, que es aquello a lo que se muestra. Y se acepta algo opuesto, a lo que una cosa se muestra, ya no puede mostrarse la cosa en sí misma, porque se muestra a través de las posibilidades receptivas del algo a que se muestra. Si se sale de la inmanencia, el mostrarse en sí mismo, desde sí mismo, queda reducido a un mostrarse a otro, a través del otro, lo que contradice esencialmente el concepto de dación inmediata y absolutamente genuina de la cosa. Una cosa, "en-sí-misma" no puede mostrarse. Lo en sí, ni se muestra ni no se muestra, sólo se muestra para nosotros, y desde este punto de vista ya no es en-sí, sino para otro.

SEGUNDA SECCIÓN: LA CONCEPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER

25. LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICO-AXIOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA

La concepción de la Fenomenología creada por Scheler, así como el uso que hace de ella, que lo convierte en el más grande pioneer de los aplicadores del método, hace necesario algunas consideraciones preliminares.

En primer lugar, si se quiere dar una denominación a la concepción fenomenológica de Scheler, no se puede encontrar otra que la de metafísico-axiológica. En efecto, la pasión dominante en Scheler es el destino del hombre, aquello que él trató de interpretar en su no aparecida obra: "Antropología filosófica". De manera que la orientación Scheleriana es, en la mayor parte de sus obras, metafísica, porque la pregunta por un destino es siempre profundamente metafísica; y además, axiológica, porque el destino humano sólo puede ser apreciado, comparando la situación del hombre en el mundo, tal cual es en sí, con la estructura espiritual de valores que anhela, y de acuerdo a la cual trata de conformar el cosmos.

La interpretación scheleriana está cargada de esta doble orientación, que se unifica en una admirable expresión del sentido de lo humano. Scheler ha dado enormes contribuciones al método fenomenológico como tal, sobre todo en lo que se refiere al "apriori fenomenológico" y a la "dirección intencional de los actos", aportes que deben ser naturalmente analizados. Estas contribuciones tienen importancia metodológica. Mas Scheler no sólo contribuye a la determinación más precisa del método fenomenológico, sino que lo interpreta y trata de enunciar su sentido. La Fenomenología en el fondo, en cuanto procedimiento, no es sino la expresión de la superioridad axiológica del espíritu en la estructura metafísica del universo. Si el hombre no tuviera preeminencia óntica sobre los animales, no lograría jamás realizar la "Reducción fenomenológica". La Fenomenología no es, pues un mero método de análisis filosófico y científico, ajeno a la esencia del hombre mismo. Es la "expresión más genuina de su esencia. El método fenomenológico, que según Scheler, nos capacita para intuir las esencias de los objetos y de los actos, es la cúspide de la evolución universal, en cuanto operación propia del espíritu.

26. LA "REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA" COMO LA "EXPRESIÓN DE LA PREEMINENCIA DEL HOMBRE SOBRE EL ANIMAL"

a) Los cuatro grados esenciales de lo existente

Para mostrar la superioridad del hombre sobre los demás seres del cosmos, en cuanto ser portador del espíritu, y cómo esta superioridad se manifiesta en las operaciones reductivas, Scheler pone el signo de la supremacía del Ser en lo que él llama "Centro ontológico"[13].

El centro ontológico viene a ser la referencia del Ser consigo mismo, en cuanto se organiza radialmente en torno a un foco accional.

El Ser mientras más perfecto, mientras más elevado axiológicamente, tiene un centro más preciso, tiene una referencia hacia sí mismo, cada vez más profunda.

Desde este punto de vista puede distinguirse cuatro grados del Ser:

I. El Ser inorgánico, que carece de todo centro que le pertenezca de un modo ontológico[14]. La piedra, por ejemplo, no tiene ninguna referencia unitaria hacia sí misma, no tiene ningún foco de donde emane su acción. Todo centro que se considere en un cuerpo inorgánico, se deriva de una división artificial que se ha hecho sobre su estructura uniforme y parcialmente equivalente.
Su unidad depende exclusivamente de la ley de su acción sobre otros cuerpos. Es el grado más bajo del Ser, la región ontológica en donde las fuerzas ciegas actúan en orgullosa independencia[15].

II. El Ser vegetal, que tiene ya un centro ontológico propio, aunque todavía poco desarrollado. Sin embargo forma ya en sí una unidad ce-

---

[13] Max Scheler. *El Puesto del hombre en el Cosmos*. Edición de la Biblioteca filosófica dirigida por el doctor Francisco Romero. Esencia del espíritu-libertad, objetividad, conciencia de sí mismo. p. 83.

[14] Ibíd.

[15] Ibíd. Relación entre el espíritu y el poderío de la Naturaleza, el Hombre, la Historia y el fundamento del universo, p. 118.

rrada; es un X que se limita a sí mismo[16]. La planta posee "impulso afectivo". Su unidad no se limita a la ley de su acción sobre otros cuerpos, sino a la referencia de un impulso a un centro impulsivo que irradia unitariamente su acción de manera teleológica. Debido a este centro, la planta queda cerrada en sí misma, y nace la relación Centro-medio, que indica el esfuerzo del impulso vegetativo por conservarse en su unidad, resistiendo a las fuerzas ciegas e indiferentes que amenazan su estabilidad orgánica.

III. El Ser animal, que se refiere dos veces a sí mismo.
El animal tiene un impulso afectivo como la planta, un centro del cual irradia el impulso orgánicamente distribuido. Pero además tiene sensaciones, es decir, conciencia, que le indican por donde dirigir su impulso, y cómo hacerlo triunfar. El animal tiene un centro ontológico mucho más preciso que la planta. Se manifiesta como foco de su impulso, y como conciencia, que le indica la estructura de la relación entre el centro y el medio.

IV. El Ser humano, cuyo centro ontológico alcanza la máxima perfección, porque se determina con enorme exactitud. En efecto, si la planta se daba una vez a sí misma, y el animal dos veces, el hombre se da tres veces a sí mismo. Se da como centro de impulso, como centro de conciencia y como centro de conciencia de su propia conciencia.
Gracias a que posee el "espíritu", grado superior de Ser, logra elevar las resistencias que el medio opone a su impulso, a la categoría de objeto, que no se reducen a relaciones con el centro impulsivo, sino que independiente existencialmente, imponen su forma a la conciencia[17]. Pero además de esta intensificación de la conciencia, el hombre puede replegarse sobre su misma conciencia y tomarla como objeto, o mejor dicho, objetivar sus estados de conciencia y su conciencia en general. Esta nueva referencia hacia su propio ser, es realizado gracias al espíritu, que es el Ser más perfecto ontológicamente. El hombre con esta reflexión es el ser superior al mundo y a sí mismo. El hombre puede

[16] Ibíd., p. 84.

[17] Ibíd., p. 77.

acompañar de conciencia todas sus operaciones y todos sus actos, aquellos actos que emanan del centro superior del hombre y que considerados en su unidad, constituyen la "Persona".

b) La "Reducción Fenomenológica", o sea la capacidad de intuir las esencias, como hecha posible por el grado ontológico del hombre.

En el universo puede distinguirse dos clases de objetos: los individuales y los esenciales. Los individuos son los que se presentan en el tiempo, en el espacio y en la situación. Los esenciales, en cambio, son el "Que" de los objetos individuales[18]. Los objetos individuales en sus relaciones y sus leyes interesan a la Ciencia práctica. Así un dolor, y la manera de suprimirlo, será objeto de la Medicina. Pero el qué del dolor, su esencia misma, aquello que hace que el dolor, sea cual sea su clase, sea siempre una nota fatal de la existencia humana, no lo puede saber la Ciencia; para ello hay que intuir el objeto esencial. Ahora bien, el hombre al encontrarse frente a los objetos individuales que no son sino ejemplos de los esenciales, trata de captar los arquetipos, los paradigmas. Pero la realidad, es decir, el conjunto de objetos témporo-espaciales, se opone a su esfuerzo.

En el fondo, la realidad, primariamente, no es sino resistencia. Como el hombre tiene la capacidad de llegar hasta lo objetivo, hasta lo independiente de toda situación, anhela llegar al conocimiento de las esencias –grado supremo de la objetividad- debido a su absoluta independencia de toda circunstancia. Por esta razón lanza un enérgico ¡NO! a la realidad[19]. Desde que el hombre adquirió cierta profundidad mental lanzó *esta* ascética exclamación. Buda ya lo sabía cuando dijo que era magnífico contemplar todas las cosas pero terrible ser una. Parménides cuando llamaba al mundo real producto de la Doxa; Platón cuando afirmaba que el alma, para contemplar las ideas, debía encerrarse en sí misma; Schopenhauer cuando afirmaba que sólo escapándose de la Voluntad, el hombre podía intuir las Ideas, y por último Husserl, cuando manifiesta que para llegar a la Esencia hay que suspender todo juicio existencial sobre el objeto captado, mediante la Reducción fenomenológica.

---

[18] Ibíd. El conocimiento ideatorio como acto fundamental del espíritu, p. 96.

[19] Ibíd., p. 99.

La reducción fenomenológica, pues, en cuanto escape de la realidad para llegar a lo esencial, a lo permanentemente objetivo, es la expresión del ser de mayor graduación ontológica, que gracias a esta triple referencia hacia sí mismo, puede elevarse por encima de lo real.

La esencia de la Reducción, no consiste en dejar de considerar el coeficiente existencial de los objetos, como cree Husserl, sino en abolir, fictivamente, el momento de la realidad misma. Ahora bien, esto es posible gracias al poder del hombre de replegarse sobre sí mismo, sobre su propia conciencia y sobre sus propios actos, porque al replegarse sobre su conciencia, al considerar un acto –mediante la reflexión inmanente sobre él mismo- el hombre puede contemplar al objeto tal cual es en sí mismo, tal cual es esencialmente, sin estar supeditado a la contingencia azarosa de la realidad. Así el hombre reflexionando sobre sus actos, se eleva al conocimiento ideatorio de las esencias. Gracias a su superioridad ontológica, logra penetrar profundamente en el corazón del mundo y de su propia persona. Debido al conocimiento ideatorio, logra obtener el magnífico conocimiento de Formación (sobre su Persona) y el de Salvación (sobre el Mundo y Dios) que de una manera mucho más intensa que el conocimiento de Poder (conocimiento de las ciencias prácticas, es decir, de las leyes que rigen los objetos individuales) lo diferencian de los animales[20].

27. EL APRIORI MATERIAL

a) El prejuicio formalista

De todos los aportes que Scheler ha hecho a la Fenomenología, desde un punto de vista puramente epistemológico, no cabe duda que su concepción del a priori material, es el más importante. El modo de conocimiento fenomenológico, ha sido en parte dilucidado por Husserl. El creador del método, ha evitado, sin embargo, en lo posible, el uso de los términos apriori y aposteriori, debido a la enorme carga histórica que los llena de imprecisión[21]. A pesar de todo, nos dice evidentemente, que el conocimiento fenomenológico

---

[20] Max Sxcheler. Arbeit und Erkenntnnis. Wesen und Sinn von Wissen und Erkenntniss, p. 250.

[21] Edmund Husserl. *Ideen*. Introduction.

es un conocimiento apriori y además sintético, lo que desde luego le da un interés especial como Ciencia filosófica.

No obstante, no entra en ulteriores detalles. Scheler, comprendiendo la importancia de la cuestión, hace algunas consideraciones de sumo interés, de gran profundidad y de mucha originalidad.

Empieza por exponer la concepción kantiana y neokantiana del apriori, que era la concepción vigente hasta la irrupción del movimiento fenomenológico en Alemania. Según esta concepción, desde luego la más conocida en nuestra tradición filosófica, el apriori sólo puede ser formal y nunca material, es decir, materia de intuición.

La concepción tradicional otorga al apriori los siguientes caracteres, que Scheler combate y discute críticamente, uno por uno, hasta llegar al verdadero apriori, al apriori material o fenomenológico.

I. El conocimiento apriori es antes que nada formal. El nos da la "forma posible de la experiencia". No es nunca un "factum", un dato, sino la construcción de un entendimiento. Por esta razón no se da nunca en la experiencia. El apriori determina la forma de la experiencia, pero no es a su vez una experiencia, en el sentido de una materia de intuición.

II. El a priori es racional. Sólo la Razón puede prescribir formas supra-empíricas al caos de las sensaciones y de los estados internos de la sique.

III. El apriori es actividad espontánea y creadora. Desde luego, si no se da en la experiencia, debe consistir en una actividad espontánea del sujeto, que "pone" algo de sí, que no existe en el complejo fenoménico de lo "dado".

IV. El apriori es necesario y tiene validez general o universal. Por lo mismo que consiste en una actividad formal de la Razón –la cual no depende de la organización sicológica del individuo- toda materia de la experiencia es sometida necesariamente a las formas apriori del entendimiento, que permanecen constantes en todos los casos individuales y particulares. Por esto, también, los juicios apriori tienen validez universal, es decir, que tienen la misma significación para todos los sujetos.

B) Origen del prejuicio

Aunque Scheler critica el formalismo directamente, sin dar mayores explicaciones sobre el origen del prejuicio formalista, es necesario para una clara comprensión, reconstruir el proceso de su pensamiento, y remontarse hasta la fuente que originó la concepción formalista, para ver como esta misma fuente, convenientemente analizadas, es la base de la concepción scheleriana.

El prejuicio formalista se deriva de una concepción verdadera y eterna de Kant, que fue el primero que ha hecho un análisis extenso y epistemológicamente fundamentado del apriori: hay conocimientos que no pueden derivarse de la inducción, es decir, que no se reducen a la suma de un número limitado de casos observados[22]. En efecto, la experiencia es infinita y teóricamente no puede nunca presentar una totalidad de casos. Pero como hay conocimientos que valen para "todos los casos posibles de la experiencia", como, por ejemplo, que no hay efecto sin causa, no pueden éstos derivarse de la experiencia.

El argumento, asumiendo que hay conocimientos válidos para todos los casos posibles, es perfecto, irrefutable. Nadie podría aseverar, en este caso, que los conceptos de causa, de sustancia, de unidad, de totalidad, de acción recíproca, se originan de la experiencia, es decir, de observación de una serie de casos concretos, de los cuales sean derivados por síntesis asociativa; porque para que se den estos casos ya deben preexistir aquellos conceptos. Sin embargo, de aquí a que el conocimiento apriori sea formal, hay un abismo.

Todo el error estriba en la unilateralidad del concepto de experiencia.

Kant y su escuela toman a la palabra experiencia en el sentido de conocimiento de percepciones objetivamente ligadas. Pero experiencia puede denominarse no sólo a esta clase de conocimiento. Todo conocimiento intuitivo es también experiencia. Y hay un conocimiento intuitivo-reflexivo, derivado del repliegue de la conciencia sobre los actos perceptivos y de intención objetiva, que es, no cabe duda, experimental. Ahora bien, puede admitirse que la primera clase de experiencia (el conocimiento por percepciones objetivas ligadas

---

[22] Inmanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung. Transzendentalen Deduktion der Kategorien, etc.

unitariamente) sea imposible sin la existencia supra empírica de formas intelectuales. Pero entonces estas formas no pueden ser a su vez conocidas, puesto que lo conocido sólo se puede dar en la experiencia y las formas condicionan la experiencia pero no se dan en ella, ni se derivan de ella[23]. De manera que el aporte formal del entendimiento no se podría conocer apriori, puesto que sólo se puede conocer lo que se da, independientemente del modo de su dación.

La única manera de conocer apriori estas formas es en la experiencia.

Pero ya no en la experiencia perceptiva sino en la reflexiva, es decir, en la consideración inmanente sobre el acto mismo del conocer, en la cual este acto se da como un dato puro de la intuición. Mediante esta reflexión, que no es otra que la reflexión fenomenológica, se puede conocer apriori las formas puras que rigen la experiencia perceptiva. Y se ve, por lo tanto, que no pueden derivarse de la inducción sobre las percepciones que ésta nos brinda, tanto externa como internamente. Pero este a priori ya no es formal, sino material, pues las formas puras del entendimiento, que condicionan la experiencia perceptiva, se han transformado en "datos" de la experiencia reflexiva sobre los actos cognoscitivos, y sólo así han podido ser conocidos y darse a la conciencia. En el conocimiento perceptivo, o natural, las formas puras no se conocen, sino posibilitan el conocimiento. Sólo son conocidas en cuanto datos de la experiencia reflexiva o fenomenológica.

C) Superación del prejuicio del apriori y esencia del apriori

Es basado en este punto de vista, que Scheler empieza su severa crítica de la concepción formalista.

Empieza dando la definición de apriori, en cuanto conocimiento independiente de toda inducción y constitución orgánica.

El a priori es aquello que se da en sí mismo, de manera inmediata, es decir, que para presentarse en su generalidad no ha necesitado de un número definido de casos concretos. Apriori no es un conocimiento que presenta a su

---

[23] *Der Formalismos in der Ethik und die material Wertethik II.* Formalismus und Apriorismus. A apriori und Formal äberhaupt, p. 47.

contenido como el conocimiento de un objeto, refiriéndose a él a través de símbolos y signos (experiencia perceptiva), sino es aquel que indica la totalidad de su materia, sin ninguna clase de perspectiva. Es un conocimiento adecuado, en el cual la intención encuentra absoluta plenitud mediante la función impletiva de su intuición[24, 25]. Sólo de esta manera puede conocerse algo de una manera no inductiva, es decir, apriori.

Por supuesto que sólo se puede tener un conocimiento apriori material, es decir, que este conocimiento es de un contenido dado, no condicionante (en el sentido de formas que posibilitan el conocer), que desde luego no podría darse ni ser conocido.

Queda refutada así la tesis fundamental del formalismo.

En seguida Scheler refuta brillantemente al racionalismo, uno de los males que encerraba implícitamente el formalismo.

El prejuicio racionalista se debe exclusivamente a creer que el apriori es formal. En efecto, el apriori se reducía a juicios apriori, porque el juicio es la forma del entendimiento por excelencia. El juicio tiene validez apriori, cuando se funda en las formas puras del entendimiento, o sea en las categorías. Pero esta validez ¿de dónde se deriva? Sencillamente, de la materia en que está basada. Si la materia en la que el juicio realiza su impleción intuitiva, gracias a la cual adquiere plenitud, no fuera apriori, el juicio no sería nunca apriori. La validez apriorística del juicio, en cuanto forma del entendimiento, se deriva de su base impletiva en cuanto conocimiento apriori de una materia dada[26].

Además, otro de los factores del prejuicio racionalista es que la escuela formalista no se pregunta: ¿qué se da al conocimiento? sino: ¿cómo es posible que se dé algo al conocimiento? Y equivocadamente reduce la posibilidad de la dación a la presencia de órganos receptivos. Ahora bien, según esta escuela,

---

[24] Ibíd., pp. 43, 44, 45.

[25] Se reconoce aquí con toda exactitud la tesis de Husserl, en esta obra, pp. 22, 4-a).

[26] Ibíd., p. 58. En el caso analizado por Kant, la materia de donde derivan su valor apriorístico los principios (juicios sintéticos apriori) serían las categorías.

el a priori no puede nunca darse de esta manera, y debe reducirse a la posibilitación de la dación a través de los sentidos[27]. Pero si, como se ha visto, el apriori es una manera de darse de una materia, y toda manera de darse, independiente de la inducción, depende exclusivamente de la reflexión fenomenológica sobre nuestros actos, el sentimiento y la voluntad pueden también ser conocidos apriori en cuanto reducidos fenomenológicamente. Puede entonces intuirse la esencia de los actos de valoración y de volición de una manera tan apriorística como se intuyen los actos de conocimiento[28].

La "subjetividad" y la espontaneidad creadora derivadas de la concepción formalista también desaparecen. En efecto, las relaciones esenciales intuidas apriorísticamente no pueden nunca ser contradichas por la experiencia inductiva, y se encuentran contenidas en ella, en cuanto relaciones posibles de todos los casos concretos, es decir, que la experiencia fenomenológica tiene validez extrafenomenológica.

No se da consecuentemente ningún entendimiento que prescriba su ley a la naturaleza. La experiencia fenomenológica nos enseña, que se puede intuir esencialmente el acto y el correlato del acto. Ahora bien, creer que el entendimiento prescribe su ley a la naturaleza sería confundir las leyes esenciales del acto o de su relación con el contenido correlativo, con las leyes de este mismo contenido que se presentan independientemente a la intuición fenomenológica[29].

El apriori trasciende al propio sujeto. Aunque el sujeto no conociera nada, siempre se daría un apriori, en sí, y esencialmente relacionado con sus ejemplares concretos. Según Scheler:

"Es apriori la estructura concreta de los objetos en las mismas grandes regiones de experiencia, a la cual "corresponden" determinados actos y relaciones de función entre ellos –sin ser, sin embargo, introducida a través de estos, en ella o agregadas a ella"[30].

---

[27] Ibíd., p. 50.

[28] Ibíd., p. 44.

[29] Ibíd., pp. 68-69.

[30] Ibíd., p. 63. Ver también pp. 70 y 73.

Es decir que Scheler considera el a priori como un modo objetivo del ser, que no depende de los actos de conocimiento, y que pudiendo darse en ellos, estos no tiene nada que ver con el origen y el modo de este mismo apriori.

Por último Scheler, refuta la tesis formalista de la universalidad y de la necesidad.

La necesidad, dice, es sólo una relación. Una cosa sólo es necesaria en su relación con otra[31], no en sí misma. De modo que si el a priori es una intuición material, que se da en toda plenitud, de manera inmediata y en sí misma, no hay por qué aplicarle el adjetivo de necesario. Será necesario el juicio a priori basado en una materia apriori. El apriorismo del juicio se deriva esencialmente del apriorismo de la materia que le confiere plenitud impletiva. Pero en sí mismo el a priori no es ni necesario ni contigente.

Por la misma razón cae por su propia base la tesis de la validez general del apriori. La apriori es una intuición inmediata y adecuada, es decir, que nos suministran un conocimiento esencial de un contenido. Ahora bien, la generalidad y la universalidad no tienen nada que ver con lo esencial, no son caracteres de la esencia. Hay esencias individuales, y por lo tanto puede haber casos, en que solamente un hombre tiene la intuición apriorística de un contenido y sólo él puede tenerla con exclusión de los demás. La validez general implica que el apriori sea para alguien, y el apriori no tiene nada que ver con la relación "para"[32].

28. OTROS APORTES DE INTERÉS

a) El apriorismo axiológico

Un aporte fundamental de Scheler a la teoría fenomenológica es su concepción del apriori axiológico. Sin embargo no es la ocasión de analizar todas las consideraciones schelerianas al respecto, pues la presente exposición tiene por objeto indicar solamente los aportes de técnica epistemológica, no

[31] Ibíd., pp. 71-72

[32] p. 73.

los aportes de aplicación individual del método, que en Scheler han sido copiosos y de suma importancia.

Scheler, superando a Husserl, que en este punto se muestra parco y dubitativo, sostiene la posibilidad fenomenológica de un análisis de los actos sentimentales y emocionales, así como de los volitivos y accionales, en cuanto presentan los caracteres esenciales de todo acto: intencionalidad y plenitud impletiva[33, 34].

El acto emocional, en cuanto estado de conciencia dirigido hacia un objeto valioso, puede ser sometido a la reflexión fenomenológica y por lo tanto presentarse a la intuición de manera directa y adecuada sin ninguna relatividad perspectiva. Brinda consecuentemente, una intuición esencial y apriorística de la valoración y del valor. El análisis fenomenológico de estos actos es la única posibilidad de llegar a una Ética, que tenga las exigencias planteadas por Kant, es decir, fundamentos apriorísticos, sin los defectos del formalismo. La consideración reflexiva de los actos emocionales nos lleva a a la constitución de una Ética material de los valores.

Este contenido apriori de los actos emocionales muestra de manera evidente, la independencia de la Ética de la Lógica. Es decir, permite librarse del prejuicio racionalista que Kant no pudo evitar, porque no conocía el apriori emocional.

Como resultante de la observación fenomenológica del acto emocional, Scheler sostiene que esta clase de actos no son fundados, y que es un prejuicio intelectualista creer, como lo hace por ejemplo Husserl, que es necesario un acto representativo para la existencia de una intención emocional[35]. El acto emocional, el amar, el odiar, el simpatizar, etc. captan directamente su objeto[36]. Una prueba directa de los actos emocionales, es la dificultad de fundamentar el amor o el odio. Y es que no se fundan en ningún conocimiento, sino en la

---

[33] Ibíd., p. 59.

[34] Ibíd. IV Formalisms und Person, p. 404.

[35] Max Scheler. *Amour et connaissance*. Trad. Klossowsky; pp. 168, 169 y ss.

[36] Formalismus und Person, p. 407.

aprehensión directa del objeto amado u odiado, a través de un acto originariamente emocional[37].

b) Los tres momentos del análisis fenomenológico

Otro aporte, también de sumo interés teórico, son los tres momentos del análisis fenomenológicos, expuesto de manera casi incidental por Scheler, pero que, sin embargo, precisa de modo admirable el proceso fenomenológico general que se debe seguir en toda consideración inmanente.

Según Scheler, el fenomenólogo debe distinguir en cualquier región que investigue, tres relaciones esenciales[38]:

I. Las esencias de los contenidos concretos dados en los actos. El análisis de estas esencias constituye la Fenomenología concreta.
II. El análisis de los actos mismos y de sus relaciones, o Fenomenología de actos.
III. Las relaciones esenciales entre el acto y su contenido (en este caso intencional). Scheler no da un nombre específico a este aspecto del análisis, que es, sin embargo, de suma importancia. Por medio de él, puede establecerse apriorísticamente, por ejemplo, que los valores se captan a través de actos perceptivos, etc.

En el fondo, esta sistematización scheleriana no es sino la expresión clara y sucinta de los dos campos fundamentales del análisis fenomenológico indicados por Husserl: la Noesis y el Noema, y de sus recíprocas relaciones.

c) La imposibilidad de objetivar el acto

Una afirmación muy interesante de Max Scheler, muy repetida en toda su obra, y que por lo tanto es conveniente exponer, es que el acto en cuanto contenido de la intuición fenomenológica apriorística, no es nunca objeto, ni ente objetivado. Vimos que el hombre al darse por tercera vez a su propio

---

[37] Max Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie*. Zur Phänomenologie von Liebe und Hass. Neagtives, pp. 171-172.

[38] II. Formalismus und Apriorismus, p. 68.

centro ontológico, no sólo objetivaba los campos de resistencia, sino también sus propios estados síquicos, y que podía intuir reflexivamente sus propios actos. Ahora bien, según Scheler, la consideración reflexiva es un estado de conciencia que puede acompañar al acto, y por lo tanto, presentarlo a la intuición, pero que no puede nunca presentarlo a la observación de los objetos, porque el acto se agota en su realización[39, 40].

Con esta afirmación Scheler quiere distinguir netamente el campo de la Sicología y el de la Fenomenología, campo que Husserl en sus *Investigaciones* no distingue netamente, y en sus *Ideen*, aunque los distingue teóricamente, y da diversos criterios para reconocer la diferencia, no logra dar un criterio tan preciso como el de la "imposibilidad de objetivar el acto". La Sicología estudiaría objetos (estados de conciencia objetivados)[41] y la fenomenología estudiaría sólo actos, direcciones de la persona hacia objetos.

29. CRÍTICA

a) La concepción metafísico-axiológica de la Fenomenología

La interpretación scheleriana de la Fenomenología, en cuanto expresión de la supremacía ontológica del hombre, debido a la mayor determinación de su centro, es, no cabe duda, de gran interés, hondura y originalidad. Axiológicamente, tal vez sea cierta, porque no cabe duda que el hombre, desde su propio punto de vista "vale" más que el animal, y que se distingue netamente de él, aunque biológicamente sea su continuación. Lo interesante y al aporte supratemporal de Scheler, es que tal vez nadie antes que él, ha distinguido al hombre del animal de esta manera. Anteriormente a sus investigaciones, o se igualaba al hombre al animal, afirmando que sus diferencias eran graduales, o se le distinguía de una manera ingenua basándose en el concepto hipostasiado del "alma" como sustancia, concepto que debido a los progresos del pensamien-

---

[39] *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 92 y 93.

[40] *Der Formalismos in der Ethik und die materiale Wertethik*. IV. Formalismus und Person: 3 Person und Akt, die psychophysische Indifferenz der Person und des Konkretes Aktes. Wesenshafte Zentrallitätsstufen innerhalb der Person, p. 397. Ver también pp. 388 y 389.

[41] Ver esta sección, pp. 100; 26-a).

to contemporáneo es absolutamente insostenible[42]. el hombre no se diferencia del animal ni por grados ni por cualidades sustanciales, sino por actos, por actitudes.

El animal no puede realizar actos, es decir, no puede tener conciencia de objetos tal cual son en sí mismos, independientemente de su situación.

El hombre, debido a que pertenece a una superior evolución estructural, puede hacerlo. Este es el significado de la reflexión fenomenológica.

Estas consideraciones, sin embargo, a pesar de todo su interés, no son necesarias para una aclaración y una fundamentación de la concepción fenomenológica pura. La Fenomenología se debe fundamentar con el análisis de su misma tesis, es decir, haciendo una consideración inmanente del conocimiento, mediante la cual se llega a la conclusión de que sólo el conocimiento inmanente, es decir, la inflexión unitaria sobre los actos, sin tomar en cuenta su ponencia, puede llevar al conocimiento absoluto, esencial o adecuado.

La corrección que Scheler hace a Husserl, sosteniendo que la reducción no consiste en suspender la ponencia existencial, sino en vencer la resistencia, en anularla fictivamente, no tiene nada que ver con los fundamentos epistemológicos de la Fenomenología. Dentro de la inmanencia, lo único que se puede afirmar con absoluta certeza, es que se suprime la ponencia existencial, porque esta ponencia es el único índice cierto y absoluto de aquella realidad que se quiere suprimir.

Que la realidad sea resistencia, que se oponga a la realización de nuestros impulsos y al esfuerzo que hacemos por llegar al conocimiento ideatorio de las esencias, es una posición metafísico-trascendente, prefenomenológica, que debe ser puesta entre paréntesis apenas se quiera llegar a datos de valor absoluto, es decir, adecuada y plenamente percibidos, como el mismo Scheler, siguiendo a Husserl, los define.

Tal vez la Reducción tenga la significación metafísica que pretende Scheler. Pero esta significación es trascendental y por lo tanto, epsitemológicamente –debido a la fatal ley de la incompleción perspectiva– se debe dudar de ella. No pasará nunca de ser una teoría, sin verdadero valor epistemológico.

---

[42] *El puesto del hombre en el Cosmos*. De la identidad del alma y del cuerpo, p. 128 y ss.

b) El aporte fundamental de Scheler

La tesis scheleriana del "apriori material" en cambio, tiene una importancia mucho mayor desde el punto de vista fenomenológico puro.

No cabe duda, según se ha visto, que la intuición fenomenológica es a priori, y que este a priori es material. Esta afirmación es de una importancia fundamental, pues de ella se deriva la enorme riqueza epistemológica y en general filosófica y científica del conocimiento fenomenológico.

Pues, si el conocimiento apriori, como está demostrado, desde los trabajos inmortales de Kant, es un conocimiento que no puede ser derivado de la inducción (de la experiencia perceptiva, externa o interna, en cuanto ponente) y se da a la consideración fenomenológica un apriori material, se debe llegar necesariamente a la conclusión de que la intuición fenomenológica extiende apriori nuestro conocimiento. La Fenomenología extiende de una manera infinita nuestra posibilidad de conocimiento estrictamente absoluto, de validez indubitable. En efecto, los análisis kantianos, que en el fondo se reducen a la pregunta fenomenológica: ¿qué podemos conocer de manera indubitable? llegan al descubrimiento de que se puede conocer de esta manera el campo matemático y los principios físicos, así como los principios de todo conocer en general.

La Fenomenología, gracias al conocimiento apriori material sobre los actos, llega a la conclusión de que se puede conocer indubitablemente no sólo el campo matemático, físico (en cuanto principios) y epistemológico en general, sino el campo de toda la conciencia pura, es decir, de todos los actos, sea de la clase que estos fueren.

Esto quiere decir que la intuición fenomenológica brinda al sujeto observante un conocimiento SINTÉTICO APRIORI, y que por lo tanto le permite extender sus conocimientos de manera segura e indiscutible.

Al reducir Scheler el conocimiento apriorístico al dato puro de la intuición, está demostrando que el conocimiento apriori que de esta manera se obtiene es sintético, porque lo que se conoce, es decir, lo que se intuye no se deriva analíticamente de algún contenido ya conocido. El conocimiento apriori

analítico sólo puede tener lugar en la enunciación judicativa, en la inferencia lógica. Si todos los hombres son inteligentes se deriva, debido al principio de no contradicción, que ningún hombre es bruto, o si todos los seres vivos son orgánicos, se deriva que ningún ser inorgánico es vivo, por conversión simple. Los juicios derivados no amplían el conocimiento, porque están incluidos analíticamente en los primeros de los cuales se derivan, sin ninguna observación inductiva. Pero que todo acto presuponga un sujeto y un objeto, o que el conocer tenga graduaciones, o que los valores sean captados exclusivamente por actos emocionales, son datos apriori, que no se derivan de la inducción, y que no están contenidos implícitamente en juicio alguno, y que por lo tanto, no pueden ser derivados según las leyes lógicas del conocimiento explicativo o analítico. Son conocimientos sintéticos, en cuanto dan un nuevo aporte de conocimiento si ninguna implicación anterior, aumentando el caudal epistemológico del cognoscente.

La Fenomenología, siguiendo el problema kantiano, es decir, la posibilidad de conocimientos sintéticos apriori, en cuanto son los únicos conocimientos que nos brindan un conocer absoluto, ha superado la solución kantiana, la ha continuado, y ha demostrado que el campo de los conocimientos sintéticos apriori, tiene una amplitud mucho mayor que la indicada por Kant. Y para llegar a este resultado ha realizado la condición sorprendente de no salirse de la conciencia, de la experiencia en cuanto dación inmanente, es decir, a pesar de trasladar el problema del juicio a la intuición, se queda dentro del margen de la verdadera tradición de la filosofía crítica.

Precisar este aspecto del método fenomenológico es el enorme aporte de Scheler a este nuevo movimiento cultural.

c) Imprecisión epistemológica de la fundamentación scheleriana

La concepción del apriori material denota la profundidad y la fuerza del pensamiento de Scheler. Pero Scheler se ha caracterizado en todas sus obras por un espíritu demasiado vehemente, demasiado dogmático. Secheler presenta muchas veces una enorme falta de fundamentación adecuada, y muchas de sus afirmaciones son precipitadas. En su fobia contra el neokantismo, llega a un anhelo desordenado de objetividad, que desluce a veces parte de su Filosofía, y que nunca muchas veces le ha valido reproches inmerecidos.

Así, dejándose llevar por su genial descubrimiento del apriori material, Scheler llega a conclusiones, a las que sólo puede llegarse dejando de considerar las bases más elementales de los actos cognoscitivos, bases que nos ofrecen ellos mismos en cuanto material sintético apriori, del cual no puede prescindir la teoría del conocimiento.

Scheler afirma que el a priori no es subjetivo, es decir, que los contenidos son apriori en sí mismos, o como él mismo dice, que hay un apriori objetivo. Además el apriori no es ni necesario ni general. Puede haber un apriori de lo particular. El apriori no se basa en la relación "para".

Scheler cree que todas estas afirmaciones son deducciones inevitables de su tesis del apriori material. Pero así, como él mismo dice, que el formalismo no tiene nada que ver con el apriorismo, se podría también afirmar que la objetividad (no en el sentido de validez objetiva, sino en el sentido de existencia aunque el sujeto no ejerza funciones cognoscitivas) no tiene nada que ver con el apriori material.

En efecto, la más ligera consideración fenomenológica sobre el conocer, indica claramente que el a priori no es nada en sí mismo. Un objeto, un ente en general, no puede ser ni aposteriori ni apriori. ¡Es y nada más! Apriori y aposteriori son modos de conocer o de intuir el objeto, y son por lo tanto funciones subjetivas. Esto no quiere decir que sean funciones sicológicas. Para no entrar en discusiones vagas, basta emplear el mismo lenguaje de Scheler. El apriori y el aposteriori son formas de relación entre los actos y sus correlatos intencionales. Cuando un acto al ejercerse presenta a la conciencia un contenido incompleto, vago y que no se agota en la presentación (como pasa con el conocimiento trascendente) se dice que el conocimiento que nos brinda es aposteriori; y cuando sólo se ejerce y nos presenta un correlato intencional tal como es en sí mismo, en todos sus aspectos, de manera que lo que se presente a la conciencia no puede derivarse de una repetición asociativa de actos (tal como pasa cuando el acto se refleja sobre sí mismo, tomándose como su propio objeto) se dice entonces que tenemos un conocimiento apriori. El apriori es fundamentalmente un "para", es decir, una relación sujeto-objeto. Es carecer de toda fundamentación epistemológica, afirmar que el apriori no tiene nada que ver con el sujeto.

El conocimiento es una relación, luego el apriori, una especie de conocimiento, debe también ser una relación. Y esto vale para el aposteriori.

Debido a esta confusión entre lo subjetivo y lo objetivo, o mejor dicho, para evitar malentendidos, entre lo conciencial y lo extranconsciente, Scheler llega a decir, "*hay* un apriori..."[43]. Decir hay un apriori es no tener presente en ese momento el acto del conocer en cuanto dato inmanente, puro y esencial, sino un prejuicio que quiere demostrarse: la falsedad de las teorías idealistas. No puede nunca haber un apriori, sólo hay objetos conocidos apriori. Y un objeto sólo se da para un sujeto, de manera que al darse apriori se da siempre "para un". No hay que olvidarse que el apriori, y en este caso entendemos por apriori, apriori material, se presenta cuando el acto, se toma como objeto de su propia intención. Este tomarse como objeto, no lo divide artificialmente en dos partes. Pero en medio de su indisoluble unidad, se presenta la relación cognoscitiva. De manera que la intuición apriorística del acto, es decir, la presentación apriori de la materia, es una presentación para un sujeto, fenomenológicamente distinto de ella.

De esta estructura relacional del apriori, se deriva la falsedad de la objeción scheleriana contra su necesidad. La necesidad es una relación. Y en el caso del a priori es una relación entre los caracteres del objeto dado, y los caracteres de su representante vivencial. En la intuición trascendente, pueden estos caracteres no coincidir. En cambio en la intuición a priori estos caracteres deben "necesariamente" coincidir. Y esto pasa porque el representante y lo representado, la vivencia y lo vivido, la intención y lo intencionado son una misma y sola cosa. De manera que en el conocimiento apriori se da una relación de necesidad: los caracteres de la vivencia presentante, deben ser necesariamente idénticos a los caracteres de la objetividad presentada.

Ahora bien, como ha mostrado Hartmann[44] el primer factor sobre el que se basa la relación de necesidad (en este caso la objetividad captada) puede ser muy bien contingente si a su vez no se basa en otra relación, porque la necesidad es un modo relacional. Esto nadie lo niega. Un acto intuido hubiera perfectamente podido no existir, no es necesario en sí. Pero una vez intuido, la intuición debe necesariamente, para ser apriori, ser de tal y tal manera.

---

[43] Ibíd., p. 73.

[44] Nicolai Hartmnn, Möglichkeit und Wirklichkeit, p. 77.

Todo aquel que intuye apriorísticamente un acto emocional, debe intuirlo de igual manera, con absoluta necesidad. De otro modo la intuición no sería apriorística. Debido a la constitución intrínseca del objeto, se deriva la necesidad de que al ser intuido de tal manera, deba presentar tales caracteres. Así, de la esencia del objeto trascendente se deriva necesariamente que su intuición sea aposteriori, y del objeto inmanente se deriva que su intuición sea apriori, es decir, que todos sus caracteres se presenten en un solo acto de la conciencia. Esta misma relación se aplica al juicio.

A este respecto las consideraciones schelerianas no dejan nada que decir.

En cuanto a la validez general, una vez probado que el conocimiento apriori es necesario, es decir, que no puede ser de otro modo para todos los sujetos, se deriva que su validez es también universal. No cabe duda que, como dice Scheler, un sujeto puede conocer algo apriori mientras que otro no lo conoce de este modo. Pero si llega a conocerlo, lo conocerá de manera exactamente igual al anterior. Y los enunciados de todos aquellos que conozcan un objeto a priori tendrán el mismo sentido, la misma validez para todas las conciencias individuales en general. Que haya o no esencias individuales (lo cual es muy dudoso), no tiene nada que ver en el asunto. Scheler aduce la existencia de esencias individuales, como prueba de que el apriori no tiene como característica propia la validez general, debido a su falso punto objetivo de partida. En efecto, si el a priori existe independiente del sujeto, y hay apriori objetivo, y este apriori está constituido por los objetos específicos, no cabe duda que si hay objetos específicos (esencias) individuales (de lo que es ya una contradictio in términis) habrá apriori individual y no general. Pero si el apriori, es una relación cognoscitiva entre la dación y lo dado, el argumento cae por su propia base, pues nada impide que haya un conocimiento universal (válido para todas las conciencias) de lo individual. La tesis scheleriana se reduce de esta manera a una mera petitio principii.

El aporte de la Fenomenología a la compleción de la obra kantiana es haber demostrado que hay apriori material, y que por lo tanto el campo del conocimiento absolutamente válido es mucho más amplio de lo que creyó el mismo Kant. Pero siempre las características esenciales del apriori, serán las enunciadas por el maestro de Könisberg: universalidad y necesidad. Sólo con estas dos características se puede expresar adecuadamente la diferencia entre el conocimiento apriori y el inductivo.

d) El apriori emocional y la inobjetivabilidad de los actos

La particularidad del asunto, así como la dificultad de hacer consideraciones precisas al respecto, hacen inútil una discusión que no debe ser tema de una exposición básica y general, sino de un trabajo de especialización.

Sólo es necesario hacer algunas observaciones sobre el apriori emocional y la inobjetivabilidad de los actos.

La demostración de la intencionalidad emocional, y por lo tanto de la posibilidad de llegar a una intuición apriorística de los actos emocionales debido a la aplicación del método de la reflexión inmanente, es un aporte realmente meritorio. Sobre todo el aporte de Scheler, consiste en haber tratado precisamente un tema que Husserl siempre ha abordado con muchas vacilaciones debido a ciertos prejuicios intelectualistas de los que no pudo librarse. De la contribución scheleriana se deriva nada menos que una nueva fundamentación de la Ética. Puede considerarse uno de los verdaderos fundadores de la Ética material, porque antes que él, la Axiología, estaba orientada en una dirección formalista o empirista (como por ejemplo la Axiología de la escuela de Baden, o la Axiología de Meinong y Ehrenfelds, o la de Urban en su primer periodo).

Respecto de la absoluta irracionalidad del acto emocional, y de su independencia con relación a toda fundamentación representativa, es imposible resolver la cuestión en unas pocas palabras. No cabe duda que los actos emocionales, no se fundan en actos judicativos, ni estrictamente lógicos. Scheler lo prueba haciendo gala de una finísima capacidad fenomenológica. No cabe duda de que ciertos actos, como los actos amorosos o de odio, no tienen fundamento cognoscitivo alguno, en el sentido de una base racional de justificación.

Pero, sin embargo, tomando como base la intuición pura del dato fenomenológico inmanente, se debe llegar a la conclusión de que el acto emocional, debe tener por lo menos como base un acto perceptivo. Esto no quiere decir que se funde en un acto racional, porque la percepción si bien es una función cognoscitiva, es un dato tan primario, que carece de toda sistematización lógica.

El amor de una persona, no se basa sobre el juicio que enuncia ciertas cualidades superiores de dicha persona. Uno puede amar a un criminal. Pero sí presupone, por lo menos, la percepción de la persona. Y la percepción es un acto cognoscitivo. Se dirá que hay un amor de lo desconocido, como, por ejemplo, tienen el investigador científico, filosófico, o el explorador; un amor de lo lejano como dice Nietzsche. Pero, sin embargo, este amor se basa siempre en la percepción de ciertos caracteres objetivos como, por ejemplo, el peligro, la dificultad, etc. Fundándose en datos fenomenológicos genuinos, puede uno afirmar que los actos emocionales son suprarracionales, en cuanto no se basan en leyes racionales ni están fundados en juicios. Pero también es evidente que deben siempre fundarse en actos representativos de percepción.

La Teoría de Scheler, que podría denominarse de la "inobjetivabilidad de los actos", es seguramente uno de sus puntos de vista más sugestivos y originales. Sin embargo, no carece de cierta vaguedad. Scheler no define de manera cabal lo que él entiende por objeto ni por objetividad, como lo hace, por ejemplo, Husserl al manifestar que objeto es toda correlación intencional.

De la orientación de su pensamiento parece derivarse que Scheler entiende por objeto, aquello que se da "perspectivamente" a la percepción. De manera que en este sentido se desprende naturalmente que el acto no se puede objetivar, como puede hacerse, por ejemplo, con una piedra o con un suceso síquico.

De la inobjetivabilidad del acto se deriva su neutralidad sicofísica.

En efecto, lo físico y lo síquico son siempre objetos, es decir, se dan siempre separados del acto que los ilumina. Por esta razón, no se puede tomar al acto nunca como un correlato intencional, distinto de él mismo, sino sólo se puede acompañarse de un darse cuenta, inherente al mismo acto. Esta caracterización de los actos como suprasicológicos, tiene la ventaja que permite trazar una perfecta diferencia entre la Sicología y la Fenomenología. En efecto, todo acto, aunque no tiene nada que ver con lo sicológico ni con lo físico, trae consigo una manifestación sicofísica. El cerebro y el sistema nervioso y hasta el mismo cuerpo en general se modifican, y lo mismo pasa con la corriente de la conciencia. A todo acto corresponden "sucesos", "hechos" en la corriente de conciencia. Tanto las manifestaciones físicas como las síqui-

cas pueden ser objetivadas, consideradas como centros independientes que determinan nuestro conocimiento. La Fisiología estudia las modificaciones corporales, y la Sicología las modificaciones de conciencia. La Sicología como ciencia es por lo tanto trascendente. El conocimiento que nos brinda es relativo. La Fenomenología no estudia los sucesos de conciencia, sino los actos, en cuanto "conciencia" de", y por lo tanto, al no ser un conocimiento del objeto (es decir, de la unidad trascendente) nos brinda un conocimiento absoluto[45]. No cabe duda que la teoría scheleriana presenta muchos puntos racionales y perfectamente aceptables. Sin embargo, la diferencia entre acto, y suceso sicológico es tal vez uno de los puntos más difíciles de la Fenomenología, y no se puede resolver de una manera rápida y dogmática.

La dificultad estriba en que los actos han sido definidos (y son en realidad) como vivencias intencionales. Y es en extremo trabajoso considerar a las vivencias intencionales como un funcionar no sicológico. De todas maneras no cabe duda que la Sicología es una ciencia trascendente. Su evolución misma lo demuestra.

Tal vez con palabras del mismo Husserl podría repetirse de manera más clara el argumento scheleriano. Así, la Fenomenología estudiaría las vivencias intencionales en cuanto conciencia acompañante de su intención misma, y la Sicología estudiaría a las vivencias, aun a las que funcionan intencionalmente, pero sin tomar en cuenta este funcionamiento, sino considerándolas simplemente según la manera como se presentan a la conciencia, independientemente de su relación con el objeto que presentan. Por esta razón pasan al campo trascendente porque entonces ya no es la intención que se considera a sí misma, sino que se ejerce una nueva intención sobre un contenido no intencional y por lo tanto distinto de ella.

Esta sería, a grandes rasgos, la diferencia entre la Sicología y la Fenomenología, que Scheler con su teoría de la inobjetivabilidad de los actos, a pesar de estar expuesta de manera algo indeterminada y arbitraria, ha contribuido a dilucidar, superando en esto al mismo Husserl que se muestra débil y oscuro en este punto.

---

[45] Max Scheler. *Der Formalismos in der Ethik un die materiale Wertethik*. IV. Formalismos und Person, pp. 388 y 407.

TERCERA SECCIÓN: LA CONCEPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE NICOLAI HARTMANN

30. LA INTERPRETACIÓN CRÍTICO-ONTOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA

Hartmann tiene el mérito especialísimo de ser el primero entre los grandes pensadores que han aplicado el método fenomenológico, en haber criticado teóricamente a la Fenomenología. En lugar de haberla aceptado dogmáticamente, como han hecho muchos de los discípulos de Husserl, de haberla aplicado arbitrariamente como hizo Heidegger, o de haberla ampliado sin restricción alguna como hizo Scheler, Hartmann en el transcurso de su gigantesca obra, todavía en formación, analiza el proceder del método fenomenológico, lo compara a las diversa posibilidades cognosctivas no fenomenológicas, ve los equívocos intrínsecos y las contradicciones del método y trata de aplicarlo en su parte de mejor fundamentación teórica. Hartmann es seguramente uno de los primeros en haber levantado su voz contra el creciente dogmatismo fenomenológico. Por lo tanto su opinión es altamente fundamentada, porque sólo puede comprenderse bien la importancia y el alcance de algo, cuando se posee una "actitud crítica" ante este algo.

Hartmann da a su crítica un enfoque teórico-cognoscitivo y a la vez ontológico, enfoque que es la resultante de la orientación general de su pensamiento, que puede titularse, según palabras de él mismo, como un "Criticismo ontológico". La crítica teórico-cognoscitiva, consiste en analizar los postulados epistemológicos de la Fenomenología, en ver la verdad que encierran y las contradicciones que presentan a una verdadera observación sin prejuicios. Su crítica ontológica consiste en examinar la importancia filosófica general que posee el método fenomenológico, teniendo como criterio de la importancia filosófica de una concepción cualquiera, la posibilidad que brinda de penetrar dentro del Ser, la posibilidad de ayuda constructiva en la elaboración de una Ontología científica. A la vez que Hartmann examina la Fenomenología desde este punto de vista, se basa en la Ontología para explicar una serie de características del método fenomenológico, que aunque en su mayor parte han sido aceptadas como fundadas, no han sido expliacadas hasta ahora por nadie. Se las ha tomado en sí mismas, y se las ha aplicado. Pero no se ha inquirido por su posibilidad. Con esta explicación Hartmann hace implícita-

mente una brillante demostración de la utilidad general de la Ontología en la resolución de los diversos problemas filosóficos.

Debido a estas consideraciones hemos dado a la concepción hartmanniana, el título de Interpretación crítico-ontológica de la Fenomenología

Además hay que advertir, como se ha hecho repetidas veces, que sólo se expone en esta sección lo esencial. Hartmann ha formulado implícita o explícitamente un sinnúmero de objeciones a la Fenomenología[46] que sin embargo no son necesarias en esta exposición que sólo considera los puntos estrictamente fundamentales del movimiento fenomenológico en general, es decir, los puntos que se reducen a la validez epistemológica intrínseca de los postulados fenomenológicos.

31. OBJECIONES A LA FENOMENOLOGÍA

a) La identificación del objeto real y del objeto intencional

Un gran error de los fenomenólogos según Hartmann es el haber querido reducir el objeto en cuanto Ser-en-sí, independiente de toda consideración conciente, al objeto intencional o representado en la conciencia. En el fondo este ensayo de unificación no es sino el deseo de suprimir el problema de la trascendencia sin el cual todo problema epistemológico pierde su colorido esencial.

Los Fenomenólogos pretenden que decir "tengo algo en la conciencia", es absurdo. El objeto no se tiene nunca en la conciencia. Esta es intencional y se reduce a su intención. El objeto intencional es por esencia misma trascendente al acto, y no se puede dar en él. No se da nunca un objeto inmanente. Y esta ley se aplica aún en el caso del objeto interno, que es el campo de consideración de la Sicología[47].

---

[46] Entre las no que exponemos se pueden mencionar la objeción sobre la Intentio oblicua derivada de la posición fenomenológica, lo que impide una genuina visión ontológica, sobre el desprecio de la Ciencia como disciplina formalmente estructurada, sobre la falsedad de creer que el ser ideal o esencial es necesario y el ser real contingente, etc.

[47] Nicolai Hartmann; *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Erster Teil. 3 Abschnitt, 10 Kapitel. Kritische Zusätze. a) Phanomenolische Einwände, p. 103 y ss.

Si el hecho del captar se agota en la intención, se suprime el problema de la trasgresión del límite de la conciencia.

El objeto intencional trasciende al acto pero no a la conciencia, puesto que permanece siempre como un dato ideal, una vez suprimida reductivamente toda trascendencia[48].

Esta tesis fenomenológica es insostenible, aun dentro de los mismos postulados fenomenológicos. En efecto, el análisis fenomenológico del conocimiento tal cual lo ha llevado a cabo el mismo Husserl y tal cual lo llevó en su tiempo Kant, demuestra que el conocimiento es una "captación del objeto por el sujeto"[49]. El conocimiento fenomenológicamente descrito es siempre un salirse de la conciencia, por lo menos en su enfoque natural, que es el que predomina en la vida real y en las Ciencias. De otra manera, si el conocimiento no fuera un salirse de la conciencia, no se podría nunca sostener que el objeto es independiente de ella y se caería en el más absurdo idealismo. Los Fenomenólogos al tener esta concepción del conocimiento se quedan solamente en el acto, es decir, en la mitad del fenómeno. Su análisis es, pues, incompleto. El peso ontológico del conocimiento, que se deriva exclusivamente de su carácter fenomenológico de trascendencia, y que regula el peso epistemológico (puesto que la plenitud del acto, no viene a ser sino la mayor cantidad de trascendencia, que éste presenta, es decir, la mayor cantidad del objeto trascendente que ha entrado a la conciencia) queda oculto para los fenomenólogos. Del análisis fenomenológico del conocimiento se deriva esencialmente que el problema del conocimiento natural es un problema ontológico y metafísico.

Otra prueba de la independencia ontológica del objeto es que hay una conciencia del acto o de la representación (como lo llama Hartmann) y una conciencia del objeto. Y esta es la conciencia primaria. La otra es una concien-

---

[48] Hay que advertir que esta argumentación la hacen sólo los discípulos de Husserl. Este más bien niega la presencia del objeto en el acto (Iv. V p. 153) establece que el objeto se da como dato ideal una vez hecha la reducción, pero no niega nunca la trascendencia del objeto existente en la realidad. Casualmente basado en la acepción de la trascendencia de este objeto a la conciencia, es que establece la imposibilidad de llegar a un conocimiento absoluto del mismo. Ver la primera parte, tercera sección.

[49] Ibíd., Erster Teil. 5 Kapitel. Analyse des Erkenntnisphänomens (Phänomenologie der Erkenntnis) p. 43 y ss.

cia derivada. Y además la conciencia de la representación del objeto, puede no coincidir con la conciencia del objeto (en el caso de un conocimiento falso o de una inadecuación de cumplimiento como diría Husserl). Hay, pues, que distinguir perfectamente entre los dos objetos: el real y el intencional.

Este último existe gracias a la intencionalidad, aquél existe independientemente de toda intención[50].

La conciencia común del error es la prueba fundamental de que ambos objetos no se pueden reducir a una identidad. Si el objeto de conocimiento se redujera al objeto intencional, no podría nunca haber error. En efecto, como el objeto intencional acompaña siempre al acto, el acto al no mentar un objeto real, no tendría ningún criterio de rectificación. Toda mención sería cierta. Esto contradice los datos más obvios de la realidad.

Hartmann establece de esta manera una diferencia fundamental entre "tener" un objeto y "captar" un objeto. El objeto se tiene gracias a la intencionalidad, y se capta cuando el objeto intencional coincide con el real.

El conocimiento consiste fenomenológicamente considerado en captar un objeto a través del objeto intencionalmente tenido[51].

b) Falta de un "Criterio de verdad" de intuición fenomenológica

Si el conocimiento consiste en la coincidencia del objeto intencional (imagen, representación) con el objeto real (In-se-esse), necesita de un criterio que dé la certeza inequívoca de que hay tal coincidencia, y que permita distinguir la verdad de la falsedad. Sin un criterio de verdad, es que es imposible establecer la verdad del conocimiento[52].

No se puede hablar en estas páginas de manera completa sobre los criterios de verdad establecidos por Hartmann, ni de la manera llena de ingenio y profundidad como resuelve las aporías que se derivan de la exigencia de

---

[50] Ibíd., p. 108.

[51] Ibíd., p. 113 y ss.

[52] Ibíd., pp. 54 y 645.

un criterio de verdad, porque sería entrar en consideraciones pertinentes a la Filosofía de Hartmann, que no tienen relación intrínseca con la posición fenomenológica.

Sólo diremos unas cuantas palabras. El criterio de verdad trae consigo una aporía. En efecto, el criterio no puede estar ni fuera ni dentro de la conciencia. Como el conocimiento es la coincidencia de un contenido de conciencia con un objeto que la trasciende, si el criterio estuviera dentro de la conciencia, tendríamos un criterio del enlace de estados de conciencia, pero no del coincidir de un contenido de conciencia con un objeto externo, y si el criterio fuera externo se necesitaría a su vez de un criterio del criterio, porque se presentaría de nuevo el problema de coincidencia entre lo inmanente y lo trascendente[53].

Hartmann resuelve la aporía de esta manera: no puede por supuesto darse un criterio absoluto, es decir, un criterio que se redujera a indicar cuando una representación aislada coincide con su objeto. Pero puede haber un criterio relativo. Este sería un criterio basado en la coincidencia de dos contenidos inmanentes de conciencia, con valor trascendente. Ambos contenidos de conciencia, indicarían un mismo objeto trascendente, independiente de ellos. Si ambos coinciden entre sí, es que a su vez han coincidido con su objeto mentado[54].

En el conocimiento, el criterio de verdad no puede ser otro, que la coincidencia del conocimiento a priori y del conocimiento aposteriori, como en gran parte ya lo había comprendido Kant, al establecer que los juicios sintéticos a priori sólo eran válidos para la experiencia.

Así la veracidad de una hipótesis sólo será válida si se comprueba experimentalmente su afirmación, y un conocimiento aposteriori cualquiera, sólo será válido si no contradice las leyes formales apriorísticas del pensamiento.

Esto es casualmente lo que ha obligado a los físicos relativistas a aceptar el acortamiento de la materia, para evitar que se viole el principio de contradicción.

---

[53] Ibíd., p. 65.

[54] Ibíd., pp. 416 y 426.

Pero el criterio de verdad no sólo se reduce a la coincidencia del conocimiento a priori con el aposteriori y viceversa. Esto es en el caso del a priori real. En el caso del a priori ideal, en el caso del conocimiento de las esencias que es el conocimiento que brinda la Fenomenología (intuición del noema) no hay instancia correlativa aposteriori. En efecto, el ser ideal, es un ser absolutamente general, en el cual no hay cabida para lo individual. ¿Cómo es posible en este caso un criterio de conocimiento? (la Fenomenología no se hace siquiera esta pregunta).

El criterio de conocimiento es posible en este caso porque la aprioridad ideal es una aprioridad dividida. Hay a priori de lo estructural, gracias a la intuición conspectiva, y a priori de lo material, de lo diferencial, gracias a la intuición estigmática[55]. así la intuición de los principios lógicos, o de algunos axiomas matemáticos será una intuición conspectiva, y la intuición de los valores, o de los entes matemáticos aislados, será una intuición estigmática[56]. Gracias a esta división de la aprioridad ideal, se puede establecer un criterio de verdad. La intuición conspectiva será criterio de la intuición estigmática. Así una descripción valorativa, sólo tendrá validez epistemológica, es decir, sólo tendrá un criterio cierto de verdad, si no viola los principios lógicos y si está de acuerdo con estructuras descriptivas anteriores. Esto es casualmente lo que falta a la Fenomenología.

Los fenomenólogos se han contentado con hacer descripciones esenciales basadas en la intuición estigmática. Pero no han refrendado a ésta con la intuición conspectiva, es decir, no se han preocupado para nada de establecer un criterio de verdad para sus aserciones. A esto se debe exclusivamente el mar de contradicciones en que, a pesar de su pretendida intuición esencial, han incurrido sus grandes representantes[57].

---

[55] Intuición conspectiva quiere decir intuición de conjunto, estructural, de relación unitaria (del latín cum, con, y specio, yo veo). Intuición estigmática es lo contrario, intuición de lo aislado, de lo limitado en sí mismo (del griego στίγμα: punto, marca).

[56] Ibíd., p. 476. Die Spaltung der idealen Apriorität. Ver también pp. 483 y 501.

[57] Hartmann en su *Metaphysik der Erkenntniss*, no se plantea la cuestión de la necesidad de un criterio para la intuición conspectiva. En su última obra, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, establece como criterio general, la "no contradicción consigo mismo". Esto en buena cuenta es casi suprimir el criterio. La no contradicción (aun en el caso del ser ideal) no puede ser criterio de trascendencia (p. 467), como él mismo lo establece en su teoría del conocimiento (*Methaphysik der Erkenntniss*, p. 493).

32. SENTIDO Y POSIBILIDAD ONTOLÓGICA DE LA REDUCCIÓN

a) El doble problema

Se ha visto que Hartmann, aunque corrige y critica muchas de las aserciones fenomenológicas, acepta lo esencial de ellas: la posibilidad de llegar a la esencia, la posibilidad de un a priori material, es decir de un conocimiento con superior certeza epistemológica al conocimiento meramente inductivo.

A este conocimiento es posible llegar mediante la "Reducción fenomenológica". Ahora bien, ¿cuál es el sentido de la reducción? Los fenomenólogos, directos o indirectos, hablan de la reducción y emplean abusivamente el término.

Pero ¿cuál es su significación precisa? ¿Qué quiere decir conocimiento fenomenológico basado en la Reducción, por contraposición al conocimiento natural?

Sin embargo este no es todo el problema. Una vez que se haya precisado el sentido de la reducción hay que ver y analizar su posibilidad. Si el sentido de la reducción (como se verá luego) estriba en la posibilidad de llegar al conocimiento del ser ideal, tomando como punto de partida al ser real, ¿cómo se explica esta posibilidad? ¿De qué manera está estructurado el Mundo, o mejor, el Ser en general, que hace posible al conocimiento humano llevar a cabo esta operación? Para resolver el problema es necesario adentrarse, de manera sucinta pero directa, en el corazón mismo de la Ontología de Hartmann.

b) Momentos, esferas, modos y estratos del Ser

El Ser, todo lo existente en un sentido amplio[58], presenta dentro de sí, además de una riqueza infinita de contenido, cierto número de estructuras que le confieren alguna regularidad y permiten al entendimiento asirse a un apoyo

---

[58] Existente no significa aquí lo fáctico como contraposición a lo existencial, en el sentido heideggeriano, ni lo individual en el sentido escolástico, sino sencillamente todo lo que tiene carácter de ser-en-sí independiente de la intención de la conciencia, ya caiga dentro o fuera de ésta.

adecuado para conocerlo. Estas estructuras van de loa general a lo particular, es decir, de lo genérico a lo específico. Las estructuras son en si formales, es decir, sin intervención alguna en la constitución del contenido material regido por ellas.

Sólo cuando las estructuras se particularizan y rigen partes restringidas del Ser, dejan de ser meramente formales, y pasan a ser además constitutivas.

El Ente en cuanto Ente, se presenta dentro de cuatro estructuras fundamentales que son las que sirven de pauta para una división de la Ontología: Momentos, esferas, modos y estratos[59].

I. Momentos.- Los momentos están constituidos por la estructura más general del Ente. Todo ente, por el hecho mismo de ser ente, debe incluir los momentos del Ser. Estos momentos son dos: el Ser-así y el Estar-allí.

El Ser-así está constituido por las características del ente, el Estar-allí es la estructura que rige la presentación, el comportamiento, del ente. Todo ente tiene características, pero éstas no se presentan en todos los entes de igual manera. Están-allí, en ellos, en forma diferente[60].

Todo ente debe necesariamente Ser-así y Estar-allí, de otra manera no sería ente. No se puede concebir que un ente sólo sea-así, pero que no esté-allí, pues un ente que no está, no puede tampoco ser. Así también, no es concebible, que un ente esté-allí, y que no sea-así. Lo que está tiene que ser de cierta manera o de otra. No puede estar sin ninguna característica. Puede conocerse su Estar-allí sin su Ser-así, pero se supondrá siempre que tiene un Ser-así.

Y aun en este caso se conoce algo de su Ser-así, pues de otra manera no se lo podría diferenciar de los demás entes.

---

[59] Ver Nicolai Hartmann; sobre todo en *Zur Grundlegung der Ontologie*, Zweiter Teil, y en *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Zweiter Teil. Ver además su *Etica*, la última sección de la segunda parte.

[60] Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*. Zweiter Teir. Das Verhältnis von Dasen und Susein. 1-Abschnit: Die Aporetik von "Dass und Was". 11 Kapitel Realität und Existenz, p. 88 y ss.

El Ser-así y el Estar-allí corresponden de una manera muy amplia a los conceptos ontológicos clásicos de Esencia y Existencia. Pero no se reducen a ello. Estos términos están demasiado cargados de prejuicios, para poderlos usar adecuadamente. Sobre todo el prejuicio escolástico de que la esencia no tiene existencia, hace imposible aceptar la completa equivalencia de ambas denominaciones. Todo Ser-así tiene un Estar-allí y todo Estar-allí tiene un Ser-así. En el caso del Ser ideal vale también la regla. Las esencialidades ideales de las que nos habla la Fenomenología tienen un Estar-allí, si se quiere, una existencia. Así el número 3, el caballo, el hombre, no sólo tienen un Ser-así, un conjunto de características, sino que están-allí, tienen ser "actual" y no solamente posible.

II. Esferas del Ser son estructuras también muy generales, pero no tanto como los momentos. Las esferas pueden definirse como la "manera" del Estar-allí de los entes, es decir la manera como las características de los entes están-en-ellos la manera como su Ser-así, se relaciona con su Estar-allí. Todo ente por lo tanto tiene necesariamente los dos momentos. Pero no debe pertenecer a todas las esferas, puesto que éstas son un corte dentro de uno de sus momentos, dentro del Estar-allí. Hay dos esferas principales y dos secundarias. Las principales son la "Realidad" y la "Identidad". Las secundarias son la esfera conciencial[61] que es una subesfera de la Realidad y la esfera lógica (que es mezcla de la esfera real, y de la ideal, y que constituye en sí misma lo que podría llamarse una esfera proyectada)[62].

Para el presente estudio basta considerar las dos principales: La Idealidad y la Realidad no pueden ni deben confundirse con el Ser-así ni con el Estar-allí. El Ser-así es real o ideal según su Estar-allí en el ente, ya sea de una u otra manera. Más bien la diferencia coincide con la distinción entre individual y esencial. Lo individual es real, lo esencial es ideal. Esto quiere decir, que los caracteres de lo individual, están en el ente correspondiente de una manera distinta de cómo están los caracteres de lo esencial. Las esferas del ser son de enorme importancia para el estudio de la Ontología. La parte de la Ontología que se ocupa de las esferas de gran significación porque presenta la manera como está construido

---

[61] Ibíd., p. 120.

[62] Nicolai Hartmann. *Möglichkeit und Wirklichteit*. Dritter Teil, p. 309.

el Ser. Si se hubiera establecido con claridad en la antigüedad la naturaleza de las esferas, se hubiera evitado caer en problemas tan intrincados como la lucha de los universalistas y nominalistas, la separación de la esencia y de la existencia, etc.

III. Modos y estratos.- Las esferas son todavía demasiado generales, para conocerse directamente por sí mismas. Para poder captarlas, hay que valerse de sus modos. Las formas como se relacionan los entes dentro de las esferas a que pertenecen constituyen los modos. El análisis modal constituye el núcleo central de la Ontología, porque desde los modos podemos captar las esferas y podemos descender a los estratos de la Metafísica (el devenir, el deber, la determinación, el principio de razón suficiente, etc.)[63].

Los modos son meramente formales, es decir, que no atañen al contenido del ente. Son seis, tres positivos y tres negativos.

Necesidad	Contingencia
Actualidad o Realidad	Irrealidad
Posibilidad	Imposibilidad[64]

Los estratos son las divisiones de las esferas en regiones diferentes, por las que se caracterizan y se especifican. Los estratos son ya estructuras constitutivas, forman las categorías del Ser en sentido restringido.
Así dentro de la esfera de la Realidad tenemos las categorías de lo físico, de lo biológico, de lo espiritual, etc. Dentro de la esfera de lo ideal tenemos las categorías (o como en este caso las llama Hartmann: las especies) matemáticas, axiológicas, etc.
El estudio de las categorías constituye el tramo final de la Ontología, es su perfección y su término, en sentido teórico, puesto que es un campo infini-

---

[63] Ibid *Möglichktei und Wirklichkeit*. Vorwort. Ver también pp. 149, 203, 207, etc.

[64] En castellano el modo intermedio entre la Necesidad y la Posibilidad se denomina Realidad. En alemán Wirklichkeit, lo que es muy diferente de Realität, que se traduce también por Realidad. Para no confundir el modo con la esfera hemos ideado la palabra actualidad, que sólo da una versión lejanamente aproximada de la verdadera diferencia. El lector debe suplir aquí la imprecisión lingüística con la comprensión personal.

to. Presenta enormes dificultades pues está cuajada de problemas metafísicos, como la relación entre alma y cuerpo, libertad y determinación, etc.

c) La neutralidad del Ser-así

El Estar-allí puede ser considerado como el criterio esfero-posicional.

En efecto, la posición de un ente dentro de tal o cual esfera se determina por la manera de ser de este momento.

El Estar-allí del ente Real, considerado en sí mismo, es siempre individual, y está determinado por las leyes necesarias del devenir. El Estar-allí de un ente ideal es siempre general y flota en el campo de las posibilidades. No tiene determinaciones temporales y por lo tanto se sustrae al devenir.

Desde el punto de vista de la conciencia receptiva, el Estar-allí del ente real se caracteriza por su incumbencia y su impositividad. En cambio el Estar-allí del ente ideal, no nos incumbe, no nos concierne en nuestro interés vital, y no se impone a la conciencia[65].

El Ser-así en relación con el Estar-allí puede calificarse como neutro-esférico. No tiene nada que ver con las esferas, permanece idéntico a través de todas ellas, es más que ella. En efecto, la manera de Ser-así, de estar-en-el-lente, varía con la esfera, es el criterio de esta variación. Pero varía sólo la manera, no el Ser-así.

Por ejemplo, el círculo, definido como la figura en la cual todos los puntos de la línea cerrada que la forman, equidistan de un punto llamado centro, no tiene nada que ver con la esfera a que pertenezca.

El círculo, considerado en sí mismo, pertenece a la esfera ideal, y en esta esfera mantiene su Ser-así. Puede darse un círculo en la esfera real, y también el Ser-así permanecerá idéntico. Por último, puede darse el círculo en la esfera conciencial, en forma de intuición estigmática, y, sin embargo, el Ser-así no habrá variado.

---

[65] Nicolai Hartmann. *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 244.

El Ser-así es, pues, completamente neutral respecto de las esferas.

Puede decirse que el estar-allí es la causa de la separación de las esferas y que, en cambio, el Ser-así es la causa de su coincidencia y de su relación.

No hay que tomar en cuenta, sin embargo, la neutralidad esférica del Ser-así en sentido absoluto. Es una neutralidad consistente, pero relativa. El Ser-así no depende ni varía en ninguna esfera, como lo hace el Estar-allí, pero debe estar, por lo menos, en la esfera ideal. Si hubiera un Ser-así sin estar en ninguna esfera se rompería la ley de la universalidad de los momentos, se daría un Ser-así sin un Estar-allí, lo cual es imposible. El Ser-así es neutral desde el punto de vista de su intangibilidad por la variación de las esferas. Pero tiene que darse por lo menos en una de ellas. La esfera de lo ideal es en este caso la esfera privilegiada. Así, el círculo antes que lo descubriera el hombre, existía en la esfera de lo ideal, estaba-allí.

A raíz de su descubrimiento pasó a la esfera de lo real y a la esfera conciencial. Pero en sí mismo es independiente de la esfera en que esté[66].

d) Sentido de la Reducción

Y ahora, una vez hechas estas consideraciones, se puede dilucidar el sentido de la Reducción.

La reducción consiste en la posibilidad de pasar de la consideración del caso concreto a la consideración de la esencia[67].

Es el paso del ente real, al ser-así ideal que se manifiesta a través de él y que lo fundamenta. Este es el sentido de la "puesta entre paréntesis".

Poner entre paréntesis consiste en dejar de considerar lo individual para considerar lo esencial. Como se llega a conocer un caso inadvertidamente válido para todos los casos particulares, el conocimiento es a priori. La Reducción nos pone, pues, frente a la esencia, es decir, ante el Ser-así ideal. Es

---

[66] Ibíd., pp. 120 y 12.

[67] Ibíd., p. 126.

indiferente que se reduzca objetos naturales o actos. En ambos hay el paso de la realidad a la idealidad, de la individualidad a la generalidad, del factum a la esencia. En el primer caso se pasa de la realidad física a la esencia del objeto, y en el segundo caso de la realidad síquica[68] a la esencia del acto.

e) Posibilidad ontológica de la Reducción

Puede verse ahora con toda claridad la posibilidad de la Reducción.

La Reducción consiste en pasar de lo real a lo ideal, mediante la consideración de un caso único. Ahora bien, esta posibilidad descansa en la estructura ontológica del mundo, en la consistencia del Ente en cuanto Ente. La posibilidad de la Reducción tiene un doble fundamento ontológico: un fundamento general y un fundamento especial.

I. *Fundamento general.*- La reducción es posible porque el Ser ideal penetra, entra, dentro del mundo de lo real. En efecto, todo objeto real, dentro de su individualidad, debe poseer necesariamente caracteres generales, independientes ontológicamente de su manifestación individual. Mejor dicho, todo ente real tiene una esencia. La esencia no se da separada de lo real. Se da en él, lo sustenta y lo penetra. En cambio, la realidad no sustenta ni penetra la idealidad. No puede nunca darse un ente individual, sin compartir ciertos caracteres con otros entes individuales, que por tener estos mismos caracteres son de su misma especie. En cambio pueden darse, y sin duda alguna se dan, infinidad de entes ideales que no tienen nada que ver con lo real. Así los valores son esencias ideales, completamente independientes de su realización. En el mundo real puede ser que no haya ninguna acción de acuerdo con los valores, y, sin embargo, los valores no dejarán de valer. Así mismo en el mundo real no se da nunca un número irracional, ni un número imaginario, que, sin embargo, existen idealmente[69].
Esta forma de compenetración unilateral es lo que podría llamarse la ley de "fundamentación intransitiva de las esferas".

---

[68] Ibíd., p. 288.

[69] Ibíd., p. 280.

II. *Fundamento particular*.- Pero esta ley ontológica, no se deriva del análisis fenomenológico, sino de una penetración directa dentro del Ser. Es ontológicamente inconcebible el paso directo de la consideración del caso real, fenoménicamente considerado (a través de la conciencia, como hace la Fenomenología) a lo ideal. No se puede saltar de lo particular a lo general, apriorísticamente, sin consideraciones teóricas, sin que haya un puente que permita el salto. ¡Esto es posible mediante la neutralidad relativa del Ser-así![70].

El Ser-así es neutro-esférico, es decir, que permanece idéntico a pesar de las diversas esferas en que puede presentarse. Ahora bien, ontológicamente es imposible pasar directamente del Estar-allí real, al Estar-allí ideal, por la radical diferencia de estas dos maneras del ser. Pero no es imposible abstraer el Ser-así, del estar-allí, en cualquier circunstancia en que éstos se presenten unidos. Si el Estar-allí separa ontológicamente, el Ser-así une. Si se logra abstraer el Ser-así de su Estar-allí, se llega al Ser-así neutral, independiente de cualquier determinación esférica.

La esencia de la reducción es considerar desde el punto de vista de su presentación conciente, el caso real individual y abstraer su Ser-así de su Estar-allí. Como el Ser-así es neutral, el Ser-así será el mismo, cualquiera que sea la esfera en que se presente. Ahora bien, debido a que su neutralidad es relativa, y de que todo Ser-así debe, por lo menos, tener un Estar-allí ideal, al llegar al Ser-así neutral, se llega ipso facto al ideal. Es por esta razón que los datos que nos ofrece inmanentemente la intuición fenomenológica, a pesar de que parten del caso concreto, tienen validez para todos los casos posibles.

f) Ulteriores determinaciones

Una vez vista la posibilidad ontológica de la Reducción, puede precisarse aún más su sentido, y puede consecuentemente dilucidarse el sentido general de la Fenomenología considerada en sí misma.

La Reducción, nos pone indirectamente frente al ser ideal, frente a la esencia. Pero no penetra en ella. La penetración en la esencia, la búsqueda dentro del Ser, es asunto de la Ontología, que se vale del método directo. La

[70] Ibíd., p. 126.

Reducción es, pues un instrumento precioso de trabajo, sobre todo para la Ontología. Pero no debe nunca olvidarse que sólo es un instrumento, y que la actitud del investigador no debe quedarse dentro de ella[71].

En cuanto a la Fenomenología, en general, puede afirmarse con toda certeza que no es Ontología. La Fenomenología es la Ciencia descriptiva del Ser-así neutral. En sí misma, por eso, no es Ontología. La Ontología, al tratar del Ente en cuanto Ente, debe tomarlo íntegramente, es decir, en sus momentos inseparables. El Ente, es siempre real o ideal, o pertenece a cualquier esfera secundaria. El Ente tiene siempre una "manera" de Ser. Considerar al Ser-así neutral, es simplemente ofrecer la posibilidad de pasar a la consideración del Ente ideal, pero no es considerarlo en sí mismo. La Fenomenología es indispensable para una consideración ontológica de la esfera ideal. Pero no es esta misma consideración, ni el único método para llegar a ella. El investigador filosófico debe valerse de dicho método como uno de los mejores medios complementarios[72] pero sólo como "uno" de los diversos métodos.

33. CRÍTICA

a) Objeto real e intencional

Uno de los grandes aciertos de Hartmann es el haber recalcado (completando las reflexiones de Kant y Husserl) la diferencia entre el objeto vivencialmente considerado y el objeto en sí mismo, en cuanto In-se-esse, completamente independiente del sujeto.

Debido a la arraigada tradición neokantiana y a la aparente racionalidad de la tesis idealista, los fenomenólogos, sobre todo los discípulos de Husserl, han tratado de superar el problema de la trascendencia, y han querido reducir el objeto de la mención a la mera mención, con su correlato ideal.

La tesis hartmanniana de su completa diferencia, es, no cabe duda, un fuerte aporte a la teoría del conocimiento científico, es decir, sin prejuicios y

---

[71] Ibíd., p. 289.

[72] Ibíd., p. 128.

basados en hechos, no en presupuestos. Es cierto que si se suprime la diferencia entre el correlato intencional en cuanto dato ideal del acto, y el objeto real, hacia el cual se dirige al acto, para llegar al cual debe salirse del círculo de la conciencia, se suprime la problemática misma del conocimiento. Pero junto con ella se suprime el fenómeno mismo del conocer. Porque un conocimiento que no sea trascendente no es conocimiento. La esencia del conocimiento es trascender, es llegar al objeto, que aunque no sea conocido permanece invariable. Conocer es salirse de la propia conciencia para captar algo distinto de ella. Este hecho es el fenómeno del que nacen las terribles antinomias cognoscitivas.

La mayor o menor eficacia de una teoría del conocimiento estriba en la mayor o menor posibilidad de resolver estas dificultades.

Tampoco puede dudarse de que Husserl en este punto es bastante débil, sobre todo en sus *Ideen*. En muchos párrafos de sus *Ideen*, parece como si el objeto se redujera a la unidad ideal de todas las materias posibles, y que no tuviera consistencia propiamente ontológica[73]. Además en las mismas *Ideen*, Husserl se ve frecuentemente atormentado por el deseo de suprimir el problema, que acarrea consecuentemente, el dar función representativa a los actos perceptivos. De esta supresión se deriva que la única diferencia entre el objeto intencional y el objeto real es que el primero, al ser puesto entre paréntesis pierde todo sentido existencial, en cambio el segundo está dentro de este sentido en cuanto perteneciente al mundo trascendente[74].

No cabe duda que las objeciones hartmannianas contra esta tesis son completamente fundadas. Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, es un dato "absoluto" que el objeto, tanto real como ideal, se conoce a través de "imágenes" de conciencia.

Este hecho está ya considerado en las *Investigaciones lógicas*, en las que se toma el contenido u objeto intencional como el objeto mentado, es decir, como el objeto real, independiente del acto de mención. El objeto intencional

---

[73] Edmund Husserl. *Ideen*. Párr. 131. The "Object", the "Determinable" X in the Noematic Sense". p. 365 y s. Ver en cambio su más acertada concepción en la Iv. V, p. 153.

[74] Ibíd. Párr. 90, p. 261 y s. Ver también el Párr. 43, p. 135.

en el sentido en que lo toma Hartmann, está allí indicado por la tesis de la materia y del contenido representante. Todo ensayo de identificación del objeto representado en la intención con el objeto intencionado en sí mismo, es un desconocimiento de los datos puramente fenomenológicos; y este desconocimiento se deriva de un prejuicio: el deseo de querer presentar el dato fenomenológico como carente de problemas. Pero esto es falso. El dato fenomenológico encierra problemas insondables. Y sólo se puede tratar de resolverlos tomándolos tales como se dan. Uno de los problemas es casualmente la presentación fenomenológica de esta división. Y el problema fenomenológico no se puede resolver con la misma Fenomenología. Allí empiezan la Metafísica, la Ontología.

Para demostrar la debilidad de la posición husserliana en sus *Ideen* basta la siguiente pregunta: si se capta en la percepción lo percibido en sí mismo, sin ningún intermedio representativo, ¿cómo es posible que lo dado "directamente" sea trascendente?

b) Insuficiencia epistemológica de la tesis del criterio necesario para la intuición fenomenológica

La segunda crítica fundamental que hace Hartmann a la Fenomenología no es tan sólida como la primera. En efecto, la crítica se basa en un punto de vista que no correspone a las aserciones fenomenológicas[75].

La necesidad de un criterio de conocimiento se deriva exclusivamente de la TRASCENDENCIA DEL OBJETO CONOCIDO. El problema del criterio de verdad, se reduce a la siguiente fórmula: si el conocimiento es la adecuación de la imagen inmanente con el objeto trascendente, se necesita de un criterio que permita al individuo cognoscente, estar seguro de que lo que él cree coincidencia es, en realidad, tal. La trascendencia abre un abismo y el criterio es el puente para pasar sobre él.

Pero debido a que Hartmann no critica a la Fenomenología en su punto vital, es decir, en la posibilidad de superación de la incompleción perspectiva, cree que el problema del criterio rige también dentro de la intuición esencial.

---

[75] Ver la Cuarta Parte. Párr. 34, p. 125 de esta obra.

Sin embargo, el problema del criterio no tiene sentido dentro de la inmanencia. En efecto, si en la inmanencia la intención se confunde con lo intencionado, el objeto con el sujeto, la imagen con lo representado, no se necesita de un criterio para establecer la verdad de la intuición. La verdad de la intuición, no es algo posterior a ella, sino que está implícitamente contenida en ella. La intuición fenomenológica es verdadera por sí misma, puesto que su propia esencia consiste en la perfecta adecuación entre la mención y lo mentado. Todo el problema estriba en ver si esto es en realidad posible.

Sólo se puede afirmar o negar la posibilidad de esta intuición. Si se niega, desaparece el problema del criterio, si se afirma desaparece también. Allí donde no puede haber duda alguna de la coincidencia de la imagen con lo imaginado, no tiene cabida el problema del criterio, porque el criterio de verdad está únicamente destinado a resolver la incertidumbre de la coincidencia.

Los datos fenomenológicos no tienen necesidad de someterse a las formas lógicas, para ser verdaderos. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque los datos, si han sido realmente intuidos fenomenológicamente, no pueden ser nunca contradictorios, debido a que la conciencia tiene sus propias estructuras de organización, estructuras sometidas por sí mismas al principio de no contradicción (si se llega a comprobar que hay contradicción fenomenológica, la tesis del conocimiento absoluto caería por su propia base) y en segundo lugar, porque las leyes lógicas a las que debe someterse todo contenido, como muy bien lo ha demostrado Scheler, sólo puede ser conocidas si se intuyen fenomenológicamente. Ahora bien, esta intuición necesitaría, a su vez, de un criterio (ya que ella misma no podría ser su criterio, pues sería una excepción al principio) y así sucesivamente, lo que es imposible porque constituye un "Regressus in infinitum".

El único criterio de verdad de una intuición fenomenológica es su perfecta inmanencia. Intuir e intuir verdaderamente es una misma y sola cosa en el conocimiento reflexivo.

c) El sentido de la Reducción unilateralmente considerado

Debido a esta falta de análisis de la tesis de la inmanencia, Hartmann nos presenta una concepción unilateral de la Reducción. En efecto, no cabe

duda que la Reducción presenta el carácter peculiar, de que partiendo del caso concreto individual trascendente, pone ante la vista del observador datos esenciales, de generalidad absoluta. Pero éste es sólo el sentido epistemológico externo, es decir, el aspecto de la Reducción que pone en contacto a la Fenomenología con otras Ciencias. Su sentido interno es que la Reducción, nos brinda un conocimiento absoluto aperspectivo. La Reducción es el procedimiento metódico que permite llegar a datos esenciales, al poner entre paréntesis el dato trascendente, porque nos brinda un conocimiento absoluto del dato inmanente.

Desde este punto de vista no es indiferente que la Fenomenología verse sobre análisis de actos o de objetos, porque en la esfera de la inmanencia sólo se dan los actos. El problema céntrico de la Fenomenología estriba casualmente en poder determinar, si con el mero análisis inmanente, es decir, con la reflexión sobre los actos, se puede llegar al conocimiento absoluto de los objetos, como han pretendido Husserl y la mayor parte de sus continuadores.

d) Importancia de la fundamentación ontológica

La tesis de Hartmann presenta, desde el punto de vista ontológico, una originalidad y una importancia poco comunes. No cabe duda que el hecho de llegar a enunciados esenciales, de validez absolutamente general, es fenomenológicamente cierto, pero no por eso deja de presentar un problema: la posibilidad de pasar de la consideración del caso concreto a la esencia general.

Sin embargo, dentro del punto de vista estrictamente fenomenológico, es decir, estrictamente inmanente, no se necesita de explicación ontológica alguna, para que la tesis del conocimiento absoluto conserve todo su fundamento epistemológico. En efecto, basta demostrar que dentro de la inmanencia desaparece la bifurcación trascendente , para llegar a la conclusión de que los datos presentados son indubitables y que por lo tanto tienen validez universal.

Ahora bien, considerando al acto en sí mismo, no se presenta el problema. Respecto de los actos no hay reducción como pretende Hartmann. No se pasa del acto síquico a su esencia, que pertenecería al Ser ideal. El acto no es síquico. Sólo es sicológica su manifestación acompañante en la conciencia. Pero el acto en sí mismo, no pertenece a la esfera de la empeiría trascendente.

La reflexión sobre el tener conciencia de un objeto, no nos hace pasar de lo síquico a lo ideal, de una esfera a otra esfera, sino que la reflexión se lleva a cabo dentro de la esfera de la inmanencia. Pone entre paréntesis al objeto externo, trascendente, ya sea físico o síquico, pero no al acto. Poner entre paréntesis no es pasar del acto síquico al acto ideal, sino es considerar al único acto posible, al proceso inmanente, que al ser considerado se da en toda transparencia, y presenta datos infalibles. Se pone entre paréntesis al objeto de la mención, pero no al acto que menciona.

Aunque no cabe duda que la esfera de la inmanencia presenta profundos problemas, sobre todo respecto de su relación con las demás esferas, la explicación de Hartmann sólo mantiene toda su fuerza, si la Fenomenología por medio de la reflexión sobre los actos, consigue datos absolutos sobre la esencia del objeto reducido. Y esto es casualmente lo que no está comprobado fenomenológicamente. Si de la observación del ente particular se pasa a la consideración de la esencia con universalidad de validez, la única manera de explicar el fenómeno, es con la tesis de la neutralidad relativa del Ser-así y con la penetración irreversible de las esferas.

Pero, para el conocimiento absoluto y esencial dentro del acto mismo, se necesita de otra explicación. En efecto, la universalidad de validez no se consigue aquí porque se pasa de lo particular a lo general, sino por la falta de perspectiva que da valor absoluto a toda intuición.

Cuarta Parte

Consideraciones sobre el significado y la amplitud del conocimiento absoluto

PRIMERA SECCIÓN: OBSERVACIONES CRÍTICAS

34. EL CONOCIMIENTO ABSOLUTO COMO LA CUESTIÓN FUNDAMENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA

a) La verificación de las aserciones fenomenológicas como dependientes de la opinión observada respecto del conocimiento absoluto

Si después de haber lanzado una ojeada general, se quiere precisar el verdadero sentido de la Fenomenología, se quiere analizar el fundamento esencial de su estructuración teórica y se quiere ponderar la validez epistemológica de sus razonamientos, no queda otra posibilidad que la de revisar el camino que han seguido los fenomenólogos para llegar al conocimiento absoluto.

De la actitud tomada ante el conocimiento absoluto, se derivará lógicamente la actitud ante el sistema en general. Si se acepta la tesis husserliana, respecto del conocimiento absoluto, se debe aceptar también la tesis scheleriana del a priori material objetivo, la posición de Hartmann del conocimiento esencial en cuanto fundamento preparatorio de la Ontología, y en general, todas las posiciones ortodojas que han primado entre los partidarios, tanto fanáticos como libres, de la Fenomenología.

Si se rechaza, en cambio, la posición del conocimiento absoluto, se tendrá que rechazar de plano toda la armazón fenomenológica. Esto es lo que han hecho los ya decadentes neokantianos y los nacientes neopositivistas.

Puede llegarse también a una posición nueva, que no rechace ni acepte todo lo afirmado por la Fenomenología. Hartmann en parte llega a esta posición, pero, sin embargo, hace todavía afirmaciones demasiado "ortodojas" para ser considerado como aportador de una nueva visión del conocimiento absoluto.

Todas las posiciones posibles, respecto de la valides del sistema fenomenológico, es decir, respecto de la validez del conocimiento absoluto, pueden reducirse a tres:

I. El conocimiento absoluto se aplica al acto como a su correlato, es decir, a su contenido ideal. Por lo tanto no sólo se consigue una visión esencial y absoluta del acto, sino también del objeto trascendente hacia el cual está dirigido el acto. De esta manera la intuición fenomenológica brinda al observador la posibilidad de fundamentar ontológicamente todas las Ciencias, tanto culturales como naturales, y se presenta como un fundamento de la Ontología misma. Esta es la posición (ya tradicional) de la mayor parte de aquellos que da una manera u otra se han adherido al movimiento. Es la posición de Husserl de Pfänder, de Scheler, y en parte también de Hartmann. No hay que olvidarse que Hartmann a pesar de todas las críticas que hace a la Fenomenología, acepta que ésta posibilita una intuición "apriorística" de la esencia en todos sus géneros. Intuir la esencia apriorísticamente es conocerla (dentro del aspecto conocido) de manera absoluta, puesto que no deja lugar alguno a posteriores correcciones inductivas, y por lo tanto debe haber sido intuida aperspectivamente.

II. El conocimiento absoluto es del todo imposible. Se reduce al apriori formal, lógico, es decir, a meras tautologías, a simples juicios analíticos. Por esta razón es absurda toda concepción de un apriori material, de una adquisición apriorística de conocimiento, que no pueda ser corregida por la inducción. Ni el acto ni su correlato se pueden conocer de otra manera, que de una manera empírica, inductiva. El análisis de actos es análisis sicológico.

A esta posición pertenecen todos los neopositivistas[1]. Los neokantianos rechazan también toda dación objetiva a priori, puesto que reducen el objeto a una mera "tarea" (Aufgabe). El apriori es sencillamente la posibilidad lógica de constitución objetiva para un conocimiento científi-

[1] Para darse cuenta de esta posición es muy recomendable el pequeño pero macizo trabajo de Moritz Schlick: "Gibt es ein materiales A priori?" *Moritz Schlick-Gesammnelte Ausfsätze.* 1926-1936, p. 20 y s.

co. La Fenomenología viene a resucitar al platonismo y el escolasticismo, y trata de presentar nuevamente una visión ontológica e ingenua[2].

III. El conocimiento absoluto es posible pero sólo en cuanto se considera el contenido real del acto. Es del todo imposible si se considera el contenido intencional o ideal. Sólo pueden presentarse en una intuición aperspectiva, la materia, la cualidad intencional y la intención en general. El objeto indicado por la materia mediante la intención, no puede darse aperspectivamente.

Parece que hasta la fecha los críticos de la Fenomenología han adoptado sólo las dos posiciones primeras. Y, sin embargo, la posición que encierra mayores posibilidades críticas y quizá también eficientemente constructivas, es la tercera.

Tal vez una de las razones de la vaguedad de las críticas, y de las aserciones contradictorias en que han incurrido los fenomenólogos que han querido aplicar el método, se debe a que no han considerado esta tercera posibilidad de interpretar el conocimiento absoluto.

b) La falta de una crítica verdaderamente específica de la Fenomenología

Y hasta ahora no ha sido considerado este punto de vista (por lo menos hasta ahora no he encontrado un libro que hable de Fenomenología, que exponga este punto de vista, ni tampoco he podido comprobarlo indirectamente) porque los críticos no han abordado la posición fenomenológica desde el punto de vista del conocimiento absoluto, es decir, desde el punto de vista genuinamente fenomenológico. Casi todas las críticas, se han hecho desde puntos de vista conexos con la Fenomenología, pero no esenciales a ella. Siempre se ha criticado tal o cual aserción fenomenológica, respecto de puntos que ella toca y que están en contacto con temas de otras disciplinas o teorías. Pero nunca se ha hecho una crítica de su punto fundamental, de su centro de gravedad: el conocimiento absoluto.

Así, por ejemplo, Scheler y Heidegger han aplicado el método, cada cual según su propia idiosincrasia filosófica. Pero ninguno ha partido de una conside-

---

[2] Ver al respecto al artículo de Eugen Finl, en el que reproduce las objeciones de los neokantianos representados por Zocher y por Kreis. *Kantstudien* Band XXXVIII. FET ¾. 1938.

ración de la posibilidad y del alcance de la aplicación del método, es decir, de la posibilidad de llegar al conocimiento absoluto de los temas considerados.

Scheler, mucho más científico que Heidegger, hace, desde luego, algunas críticas, como, por ejemplo, la crítica al significado meramente lógico de la reducción, la crítica al racionalismo husserliano, etc. Pero no hace una crítica del conocimiento absoluto. Sólo lo define[3].

El mismo Hartmann, que, no cabe duda, es el más científico de todos los pensadores contemporáneos, hace su crítica respecto de puntos inesenciales a la Fenomenología. Son, desde luego, puntos importantes. Pero derivados. Y toda crítica debe basarse en el núcleo central. No se puede negar tampoco que las críticas de Scheler y de Hartmann son de extraordinaria agudeza, y que se necesita de una mentalidad como la de ellos, para haberlas hecho. Pero muchas veces es más difícil hacer una crítica sobre partes secundaria que sobre partes fundamentales.

Hartmann critica la concepción fenomenológica del objeto, su concepción de la verdad y de la evidencia, su falta de fundamentación ontológica. Pero no hace una crítica de los fundamentos del conocimiento absoluto.

Así mismo los neopositivistas, cuando critican la posibilidad de una intuición apriorística, lo hacen desde el punto de vista del objeto conocido, nunca desde el punto de vista del conocimiento del objeto. La crítica al apriori material, la hacen, desde el punto de vista del correlato intencional, no desde el punto de vista de la reflexión sobre el acto y de todas las consecuencias que trae consigo esta reflexión. Seguramente si hicieran esto, verían que sus críticas eran fundadas pero incompletas. Si analizaran el acto se darían cuenta que si bien no se puede conocer de manera absoluta el objeto, se puede conocer de tal manera el acto.

¿Cómo es posible que el problema céntrico de la Fenomenología no haya sido específicamente analizado? ¿Por qué razón la crítica se ha lanzado por los ramales y los meros puntos de conexión?

---

[3] Ver en esta obra su definición de A priori. Tercera parte, segunda sección, 27-c, p. 87.

Por dos razones principales. En primer lugar, la Fenomenología incluye dentro de su estructura, una serie de puntos de contacto con los principales problemas filosóficos y las corrientes esenciales de la época. No es una estructura aislada, que se mantiene dentro de sus propios límites, sino que está íntimamente entremezclada con el funcionamiento vital del pensar humano. Casi todos aquellos que han analizado o criticado a la Fenomenología, lo han hecho con miras de fundamentar su propio sistema, y por esta razón han visto puntos de sumo interés y de enorme interés dificultad de interpretación, pero inesenciales. Así, Heidegger aborda a la Fenomenología, con el principal interés de demostrar que la única vía posible hacia una nueva Ontología es el análisis del Existir humano, en cuanto somos nosotros mismos. Scheler quiere fundamentar una ética material de los valores y demostrar la posibilidad del apriori emocional. También quiere emplear la Fenomenología para fines de su concepción antropológica. Hartmann aborda el tema, con la preocupación de demostrar la integridad ontológica del ser ideal. Toma a la Fenomenología, como un método para llegar al ser ideal, y hasta tal vez como una demostración de su existencia en cuanto estructura no meramente formal sino material.

Sería absurdo decir que los puntos de vista de estos pensadores fueran faltos de profundidad o de genio. Pero debido a esta preocupación, a este enfoque adquirido de antemano, han abordado a la Fenomenología extrafenomenológicamente, es decir, para interpretarla no han partido de hechos intuidos, sino de hechos prejuzgados. Han puesto una tesis y han tratado de demostrarla. Han procedido como el jugador de ajedrez, que está tan absorbido por su plan de ataque que descuida los planes de adversario.

La segunda razón es que no se ha hecho hincapié sobre la relación existente entre el conocimiento a priori y el conocimiento absoluto. No se ha indicado con precisión que ambos conocimientos son uno y el mismo. Conocer a priori es conocer absolutamente. Conocer a priori es conocer absolutamente. Conocer a priori es conocer sin perspectivas, porque sólo de esta manera se puede excluir la corrección inductiva y se puede incluir la totalidad de los casos. Tanto en el conocimiento analítico como en el conocimiento sintético, el conocimiento a priori es absoluto, es decir, aperspectivo, total, necesario, universal, inmejorable.

Scheler mienta este hecho implícitamente, pero no lo analiza debidamente. Pero si, tanto él como Hartmann, hubieran indicado esta relación no hubieran podido evitar de considerar el punto.

En efecto, la única manera de justificar el apriori, y de realzar su valor sobre el conocimiento aposteriori, no estriba en que es sólo conocimiento de la generalidad, sino en que brinda un conocimiento absoluto, indubitable.

c) Necesidad de una crítica fenomenológica de la Fenomenología

Para criticar a la Fenomenología, no desde el punto de vista de sus relaciones con diversas posiciones filosóficas, sino desde un punto de vista céntrico y esencial, hay que situarse en una posición estrictamente fenomenológica. No hay que partir de prejuicios, de tesis ad demostrandum, sino de la observación y análisis de la fundamentación del conocimiento absoluto, para ver si esta fundamentación está de acuerdo con las leyes lógicas y con la realidad de la conciencia, o si es un absurdo insostenible. Para hacer una crítica efectiva de la Fenomenología hay que hacer una CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA.

Hay que partir de datos, no de presupuestos. Y el mejor dato primario que presenta la Fenomenología considerada en sí misma, es el conocimiento absoluto.

Considerar la posibilidad epistemológica del conocimiento absoluto, analizar su alcance, su capacidad de aplicación, su sentido para la investigación filosófica en particular y para la cultura en general, es la única manera de hacer una crítica esencial de la Fenomenología.

35. POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO ABSOLUTO

a) La sostenibilidad de la tesis inmanentista

La primera pregunta que hay que resolver para lograr una crítica adecuada de la Fenomenología se reduce a la siguiente: ¿Es posible, en realidad, suprimir la incompleción perspectiva mediante la reflexión inmanente?

Reconsiderando el análisis husserliano, parece que tiene el fundamento necesario para aceptar esta posibilidad. En efecto, el mismo análisis de Husserl demuestra la eficacia de sus postulados. El método que ha seguido Husserl, podría calificarse como un proceder de "superposición progresiva". Primero hace una serie de análisis para llegar a establecer lo que es el conocimiento y la diferencia entre el conocimiento relativo y el absoluto, porque corresponden a la segunda especie de conocimiento. Coteja su análisis con las conclusiones a que ha llegado mediante él.

Todo el peso de su análisis depende exclusivamente de los fundamentos del conocimiento absoluto.

No cabe duda, que, gracias a la reflexión inmanente, se llega a suprimir la perspectividad y por lo tanto se llega al conocimiento absoluto. Un acto considerado acompañante, se presenta en todas sus perspectivas. Y una prueba de esto es la admirable precisión del análisis husserliano del conocimiento.

Husserl hace afirmaciones evidentes, porque se basan en intuiciones a priori de contenidos vivenciales concretos. Así, nadie puede negar, que el conocimiento consiste en un presentarse intuitivo del objeto, y que mientras éste no se presente de aquella manera, no puede haber un conocimiento genuino. Nadie puede negar que todo conocimiento tiene grados, es decir, una escala de peso epistemológico (una escala de valor cognoscitivo) y que el peso epistemológico depende del contenido intuitivo en proporción directa. Todos estos son juicios evidentes, basados en intuiciones apriorísticas, con validez absoluta y universal. Desde las investigaciones kantianas, parece que se debe reconocer, que el conocimiento ha sido siempre una relación entre el sujeto y el objeto y que esta relación se ha llevado a cabo por un mecanismo de acto.

Todos estos son postulados que no pueden ser cambiados, porque no se basan en inducciones, ni siquiera en deducciones, sino en la aprehensión inmediata de un objeto que no se distingue de su misma aprehensión, porque no es trascendente sino inmanente.

Por lo tanto, puede afirmarse con bastante fundamento, que la reflexión inmanente SUPRIME LA INCOMPLECIÓN PERSPECTIVA Y PERMITE UN CONOCIMIENTO ABSOLUTO DE LOS ACTOS INTUIDOS.

Eso sí, hay que entender precisamente el sentido de inmanencia. La inmanencia no significa la interioridad sicológica. Lo sicológico considerado familiarmente puede parecer inmanente y separado por un hiatos infranqueable de lo físico. Pero no es así. Lo síquico se une con lo físico a través de lo fisiológico. Lo inmanente no es una vivencia como tal, porque se puede tener actos dirigidos hacia vivencias, que tienen siempre una manifestación fisiológica. Lo inmanente es simplemente la vivencia intencional, considerada en sí misma, intuida por conciencia que acompaña a su intención, sin que ésta se dirija hacia ningún contenido. La vivencia intencional es, a su vez, su propio objeto intencional, no porque se haya dirigido un nuevo acto sobre ella misma, sino porque se ha iluminado su intención mediante la conciencia acompañante, que no se puede separar de ella. Todo objeto distinto de la intención misma es trascendente y, por lo tanto, de manera más o menos acentuada, se presenta perspectivamente. Pero la intención como tal, en cuanto conciencia de ella misma, sin relación ponente con su objeto que la trasciende, se da en el campo de la más pura inmanencia, de la más absoluta transparencia, de la más perfecta aperspectividad. Se da con validez necesaria y universal, es decir, apriorísticamente. Y por lo tanto se puede tener un conocimiento absoluto de esta clase de contenidos, porque se llega a suprimir por completo la causa de la perspectiva: LA TRASCENDENCIA.

Con estas consideraciones, se ha llegado a un punto que, si se considera seriamente, sin tener ningún prejuicio, sin querer demostrar una tesis adoptada de antemano, ya sea por razones de partidarismo intelectual, ya sea por influencia subconsciente, puede ser aceptado con relativa facilidad: es posible conseguir el conocimiento absoluto de una dación cualquiera, siempre que ESTA SE DÉ EXCLUSIVAMENTE EN LA MÁS ESTRICTA INMANENCIA.

La tesis de Husserl, tiene a este respecto una doble fundamentación epistemológica: en primer lugar demuestra que si se llega a la inmanencia se llega a la consideración aperspectiva; y en segundo lugar muestra con la evidencia necesaria, gracias a un análisis magistral del proceso cognoscitivo considerado en su pleno dinamismo, que la falta de perspectiva, es decir, la plena presentación intuitiva del objeto, no es otra cosa que la realización del límite ideal del conocimiento, es decir: EL CONOCIMIENTO ABSOLUTO.

Además, tiene una demostración práctica en la evidencia y la fuerza con que se impone su tesis al entendimiento que las considera. Es, en verdad, muy difícil indicar una contradicción o una falta de fundamentación en la posición de Husserl, respecto a la posibilidad del conocimiento absoluto. No se le puede objetar como a Kant, que incluye presupuestos trascendentes para justificar su posición inmanente. Husserl no acepta la absoluta validez de la ponencia y admite que la realidad del objeto debe reducirse epistemológicamente a la mera mención ponencial. El concepto de un noumenon no aparece para nada en su concepción.

No comete tampoco la famosa "petitio principii", en la que incurren tantos filósofos, pues en ningún momento parte de datos trascendentes para luego tomarlos como inmanentes.

El conocimiento absoluto, es posible concreta y materialmente. He aquí el aporte formidable de Husserl al pensamiento contemporáneo.

b) Necesidad de una precisa determinación del campo del conocimiento absoluto

La primera aserción fenomenológica ha sido, pues, considerada como cierta. A la pregunta ¿QUÉ PRETENDE LA FENOMENOLOGÍA?, se contesta: ¡EL CONOCIMIENTO ABSOLUTO! Y ESTA PRETENSIÓN PUEDE JUSTIFICARSE TEÓRICAMENTE.

Este es el postulado básico de la Fenomenología, su cimiento, su pilar fundamental.

Ahora bien, su segunda pretensión: el conocimiento absoluto es posible respecto de los actos y de sus correlatos intencionales, debe ser puesta en consideración.

La única manera de llegar a una conclusión fundada sobre este problema, es partir de la esencia del conocimiento absoluto: el conocimiento absoluto es posible SOLAMENTE MEDIANTE LA REFLEXIÓN SOBRE LOS ACTOS.

De esta tesis demostrada, se deriva axiomáticamente que es posible un conocimiento absoluto de los actos. Ahora bien, ¿Es posible un conocimiento absoluto de los correlatos intencionales? Este es justamente el punto oscuro de la Fenomenología. Husserl pasa del conocimiento absoluto del acto al del contenido intencional, sin fundamentar su posición. Da por hecho, que el contenido intencional se presenta en la inmanencia. Pero no analiza los fundamentos teóricos de su afirmación. Y esto es casualmente lo que hay que hacer, para comprobar la exactitud o la falsedad de la tesis.

Si el contenido intencional, si el correlato del acto, se da en la inmanencia, es decir, si se da de manera aperspectiva, es posible tener un conocimiento absoluto de él. Si no se da de esta manera, sólo tendrá un mero conocimiento trascendente y por lo tanto relativo.

Esta cuestión se puede resolver únicamente mediante el análisis del contenido concreto del acto. Una vez hecha la Epojé, una vez considerado el acto en su propia intención, hay que delinear claramente qué cosa se "da", es decir, qué cosa se muestra aperspectivamente al observador.

SEGUNDA SECCIÓN: SENTIDO INTRÍNSECO DE LA FENOMENOLOGÍA

36. EL ANÁLISIS DEL ACTO Y EL LÍMITE DEL CONOCIMIENTO ABSOLUTO. SENTIDO NEGATIVO DE LA FENOMENOLOGÍA

a) Material intuitivo por la reflexión sobre el acto

La consideración inmanente presenta al observador, el acto en toda su plenitud. En él se dan sus características de manera inmediata.

Estas pueden se descritas poco a poco, dentro del tiempo, pero son intuidas en conjunto, de una manera estructural e íntegra. Intuyendo cualquier acto, sea un acto de conocimiento, de valoración, o de acción, se notan en él diversas capas que lo componen.

I. *La intención misma.*- El acto presenta un objeto a la conciencia, distinto de ella. Esto sólo es posible por la intención. La esencia misma de la intención, es indicar de manera concreta, por lo general casi inconcientemente, que el objeto considerado no es un estado de conciencia, sino un objeto. El acto no pone ante la conciencia una vivencia, sino un objeto no vivencial.

II. *La materia.*- El acto indica no una vivencia sino un objeto. Pero lo indica a través de una vivencia, de un estado de conciencia. Lo que en realidad se presenta a la conciencia es la vivencia, no el objeto. Si no fuera por la intencionalidad, hombre viviría constantemente en un mundo de ensueño.

No se hallaría nunca ante objetos, sino ante sus propias vivencias. Pero la vivencia que tiene él delante, mienta, indica, representa un objeto. Este poder de mentar, de representar de la vivencia, este poder de referir inmediata e ingenuamente la vivencia a un objeto presente, se debe exclusivamente a la intencionalidad. Pero lo que se ve, si se observa cuidadosamente, es la vivencia.

Mas como la vivencia está intencionalmente caracterizada e indica al objeto, y la conciencia "acepta" ingenua e inconcientemente esta indicación, el sujeto cuando no reflexiona "ve" el objeto. No se da cuenta, de que lo está viendo a través de una vivencia, porque la vivencia lo mienta de manera directa.

La mención intencional intuitiva, no es conciente. El sujeto percipiente no distingue entre la vivencia y el objeto. De esta manera le sería absolutamente imposible orientarse dentro de la vida real. Sólo cuando reflexiona sobre el conocimiento, llega a la distinción entre la vivencia y el objeto. La vivencia de la que se vale la intención, para mentar directamente el objeto, es la materia del acto.

III. *La cualidad.*- La mención genérica intencional, tiene diversas especies. El objeto puede presentarse como real y en sí mismo, si la mención es directa; puede presentarse como imaginado, como recordado, como problemático, como cierto, etc. Estas especies intencionales, importantísimas para la constitución del acto, forman su cualidad.

IV. *La significación.*- La vivencia que permite mentar el objeto y presentarlo a la conciencia, nunca presenta al objeto completo. Debido a la trascen-

dencia de éste, el objeto no puede nunca presentarse mediante una materia que lo dé a la conciencia con todas sus características.

Siempre queda un lado, una característica, una perspectiva, sin presentarse en la vivencia. Esta "restricción vivencial" es contrabalanceada por la mención significativa. La parte no vivencialmente presente del objeto, la parte de él que no es vivida, es, sin embargo, construida intencionalmente. Para ello el sujeto se vale de una materia imaginativa, o simplemente lo construye simbólicamente, sin detenerse a considerar cómo es la parte del objeto o intuida, calculándola de una manera meramente subconsciente, que sigue los lineamientos presentados por la materia. Es gracias a esta mención significativa, que la materia vivencial parece poner ante al sujeto, el objeto en sí mismo. Sólo el cambio de materia debido a un cambio de perspectiva, puede demostrar que la vivencia no presenta nunca todo el objeto, que siempre hay un resto mentado inintuitivamente. Ahora bien, esta mención significativa, de la parte no intuida, no tiene verdadero valor epistemológico. Es una mención que puede ser falsa, y que sólo puede ser considerada como objetiva, es decir, como corresponde a una característica del objeto, cuando se presenta intuitivamente. NO HAY NINGUNA RAZÓN PURAMENTE EPISTEMOLÓGICA QUE PERMITA SEGURIDAD ABSOLUTA SOBRE LA IDENTIDAD DE LO MENTADO SOLO SIGNIFICATIVAMENTE CON LA INTUICIÓN DE ESTA MISMA CARACTERÍSTICA. Esta es la razón de la imposibilidad de todo conocimiento absoluto en el conocimiento trascendente.

La intencionalidad es de esta manera, el factor integrador del acto. Se divide en dos grandes ramales: intencionalidad intuitiva (presentación del objeto en la vivencia) e intencionalidad inintuitiva (mención del objeto o de la parte del objeto no presente en la vivencia). Estos dos ramales se unen en el género intencionalidad y permiten que el sujeto tenga conciencia DEL OBJETO y NO DE PARTE DEL OBJETO. Este objeto no se da, sin embargo, epistemológicamente en la vivencia intencional; queda una parte de él, de la que no se puede tener conciencia, a no ser mediante una nueva vivencia. Este objeto es lo que Husserl llama contenido intencional o contenido ideal de la vivencia. Pero lo único que se da en la vivencia es la mención del objeto total, dividida en dos partes: una mención intuitiva y otra inintuitiva. El objeto como tal no se da nunca en la vivencia intencional, SOLO SE DA LA CREENCIA O EL CONVENCIMIENTO INGENUO DE QUE LO VIVIMOS.

V. *El convencimiento de vivir el objeto como tal.*- La reflexión inmanente muestra, pues, cinco estructuras de la vivencia intencional. La intención como tal, es decir, el poder de objetivar todo contenido de la vivencia, de hacer que presente un objeto trascendente a la conciencia; la materia o modo de vivir intuitivo de ciertas característica del objeto; la cualidad o manera de enfrentar esta materia a la conciencia; la significación o mención inintuitiva de las características del objeto no intuitivamente presentes y el convencimiento de vivir el objeto como tal, presente, en toda su plenitud.

Este último estrato no es el último temporalmente. Todos los estratos se dan al mismo tiempo, en una unidad dinámicamente indisoluble, y la observación puede empezar por cualquiera de ellos. Pero lógicamente es el último. En esencia, el convencimiento de vivir el objeto como tal, puede reducirse a la cualidad de la intención. La intención puede ser ponente, es decir, pretender que el objeto que intuimos a través de la materia, existe en la realidad y es independiente de nuestra consideración. Por lo general, toda cualidad ponente va acompañada de la sensación no refleja, sino ingenua, de que se intuye el objeto como tal. El convencimiento de intuir al objeto como tal, es el acompañante natural de toda ponencia. Sin embargo, apenas se hace un análisis inmanente del acto, queda la convicción como elemento del acto, pero pierde en absoluto todo peso epistemológico. El investigador avezado en teoría del conocimiento, puede realizar actos en que falte este quinto estrato, que puede ser considerado como una especie de subcualidad. Pero entonces el acto no será puramente trascendente. Ya irá acompañado de alguna reflexión sobre sí mismo, pues en el mismo momento en que el sujeto esté realizando el acto, estará considerando que la materia le brinda solamente parte del objeto, reflexión que es por completo inmanente. Si se "coloca" exclusivamente en una posición trascendente, si se deja llevar por el vivir puro del objeto sin tener una conciencia refleja de su vivir, si se "pierde" en el objeto, como diría Scheler, el convencimiento de vivir todo el objeto no puede dejar de presentarse. Todo conocimiento ingenuo, toma siempre la presentación de un objeto, no como la de ésta o aquella cara del objeto, sino como la de precisamente "este objeto".

b) La imposibilidad de conseguir un conocimiento absoluto del correlato intencional

Ahora bien, el correlato intencional no debe confundirse ni con la materia del acto, ni con el convencimiento de vivir todo el objeto. El acto natural, el acto ingenuo, que posee una "intentio recta" en el sentido hartmanniano, no tiene un correlato intencional. Sólo tiene un objeto que presenta a la conciencia. En cambio, cuando se reflexiona sobre el acto, y se le considera en la plenitud de la inmanencia, entonces se presenta el hecho de la incompleción de presentación objetiva en la materia intuitiva del vivir, y surge la diferencia entre contenido real del acto y contenido intencional. Pero el contenido intencional no es ningún dato inmanente. Es solamente un concepto límite. Indica simplemente, que el objeto mentado por la intención mediante la materia, no es todo el objeto. El correlato intencional del acto, no es sino una palabra para indicar el objeto considerado en sí mismo, que no depende de la intención, ya sea intuitiva o significativa, sino que es una unidad independiente. El correlato es una palabra simbólica, para indicar que la materia actualmente presente en el acto, puede tener una serie infinita de variaciones conservando ciertos rasgos unitarios.

Si se considera la vivencia intencional que se reduce a una significación pura, como, por ejemplo, un concepto o un juicio, en que se mienta todo el objeto, pero que no presenta intuitivamente nada de él, el correlato intencional será el objeto mentado, que no se presenta en el acto. Se sabe que el acto mienta tal objeto y no otro, porque el acto tiene una materia definitoria. Pero la materia, sólo sirve para reconocer el objeto cuando se presente intuitivamente y presente rasgos que correspondan a la definición. Este posible objeto, que no se puede mostrar en todas sus fases, y que es el correlato de la mención puramente significativa, no se da nunca en el acto mismo del significar.

Podría objetarse a estas consideraciones, que en el acto perceptivo, ya sea primario o fundado, la materia del acto brinda ciertas característica del objeto intencional, es decir, que parte del objeto se da a la consideración inmanente.

A esta objeción se contesta de tres maneras.

I. Suponiendo que sea cierto, que la materia exponga intuitivaemtne parte del correlato intencional, parte del objeto trascendente, esto no quiere decir que del conocimiento absoluto de la materia, pueda pasarse al conocimiento absoluto del correlato en su totalidad.

En efecto, cuando se reduce una percepción, por ejemplo, y se deja de considerar el acto en su ponencia trascendente, se llega al siguiente resultado: supóngase que se ha reducido la percepción de un árbol (ejemplo favorito de Husserl), se tiene entonces como datos puros de la inmanencia: la cualidad del acto (la ponencia existencial) la intención misma en sus dos aspectos intuitivo y significativo, es decir, la presentación conciente del árbol, el convencimiento de captar todo el árbol, y por último, la materia del árbol.
El correlato de la intención genéricamente considerada, es el árbol percibido como tal. Ahora bien, en la trascendencia, el árbol percibido como tal, es todo árbol que se manifiesta debido al factor, subcualitativo de vivir la totalidad. Pero dentro de la inmanencia, en donde, según Husserl, hay que evitar "todas las interpretaciones que trascienden lo dado"[4] el correlato de la intención, de la mención del árbol, se reduce a la "parte del árbol" presentada por la materia. Dentro de la inmanencia no se ve más del árbol, ni se puede ver más. Toda suposición contraria, contradeciría esencialmente el sentido de inmanencia. Y esto por supuesto no se le escapa a Husserl. Refiriéndose a lo que queda del objeto como tal, una vez hecha la reducción dice:

"En cada una de estas vivencia "vive" un significado noemático, y por más que se considere un núcleo central inmediato, esencialmente idéntico a sí mismo, aquel (el significado noemático) se manifiesta en diversas vivencias, y difiere en presentación cada vez que se diferencian las vivencias; el fundamento común es aquí por lo menos necesariamente caracterizado de manera distinta, y esto necesariamente"[5].

Esto quiere decir que al considerar una vivencia intencional, inmanentemente, no se presenta a la consideración, todo el correlato intencional, sino simplemente aquella parte de él, que está indicada intuitivamente en la materia. Para que se presente todo el correlato, hay que analizar reflexivamente una serie de vivencias, de manera que las variantes de la materia vayan presentando sucesivamente todas las fases noemáticas posible, hasta llegar al núcleo noemático definitivo pero esto, según la esencia misma de la

---

4 *Ideen*, p. 262.

5 *Ideen*, p. 265.

posición husserliana no es otra cosa que la ley de la incompleción perspectiva. Es querer conocer plena y adecuadamente, es decir, en una sola presentación lo que se presenta perspectivamente. Llegar al núcleo noemático central es imposible. En efecto, según el mismo Husserl, el objeto en la totalidad de sus presentaciones debe reducirse a una Idea en el sentido kantiano[6]. Y una Idea es aquello que no se puede dar nunca en su plenitud, pues sólo se puede uno aproximar a ella asintomáticamente. De manera que el núcleo noemático fundamental, que daría el objeto como tal a la conciencia pura, no es sino el derivado de una asociación inductiva, sintáctica, es decir, exactamente igual a la dación trascendente.

Esto no quiere decir, que haya alguna parte del acto que no se conozca adecuadamente. Todo el acto se conoce de este modo, incluso la materia. La materia se presenta de manera absoluta, de manera inmediata y en una sola presentación. Se conoce absolutamente lo que presenta la materia. PERO TENER UN CONOCIMIENTO ABSOLUTO DE LO PRESENTADO POR LA MATERIA NO ES TENER UN CONOCIMIENTO ABSOLUTO DEL OBJETO. Tener conocimiento absoluto de lo presentado por la materia, es sólo tener conocimiento absoluto de una ínfima parte del objeto. Para conocer a éste de manera absoluta, se debería haber conocido todas las materias posibles en las que éste se presentaría a la conciencia. Y esto es imposible porque todo objeto tiene una "posibilidad infinita de presentación". De manera que por más que se unan todas las presentaciones materiales como tales, en la unidad fundamental del X noemático que permite identificar los noemas aislados, no se llegará nunca a tener una visión adecuada, es decir, absoluta del correlato intencional.

Parece que los fenomenólogos no han visto esto, porque olvidaron que el acto inmanentemente considerado no difiere en nada del acto trascendente, y que se dan exactamente los mismos elementos que en aquél. Lo único que los distingue, es que en lugar de considerar el objeto mentado como existente, se considera el hecho de mentarlo en sí mismo, sin referencia a existencia alguna. En la inmanencia se encuentra (en cuanto datos noemáticos) exactamente lo mismo que en la trascendencia. Y el

[6] *Ideen*, pp. 131 y 368.

conocimiento absoluto sólo puede ser del acto de mención, jamás de lo mentado, porque sólo la mención, la intención con todos sus componentes se da aperspectivamente. Lo mentado se da tan perspectivamente como en la trascendencia. Y casualmente, sólo mediante la consideración inmanente, se llega a comprender la perspectividad inevitable del correlato intencional. Trascendentemente considerado, gracias a la mención significativa que completa inadecuadamente la estrechez presentativa del objeto, el objeto se da "como si fuera completo".
Es, pues, absurdo, querer llegar a un conocimiento absoluto del correlato intencional, porque éste NO SE DA NI SE PUEDE DAR EN LA INMANENCIA.

II. Además de esta respuesta, que, desde luego, es la fundamental, porque responde con las mismas armas, puede darse también la siguiente. NO HAY NINGÚN DERECHO PARA PASAR DE LA ESENCIA DE ALGO INMANENTE A ALGO TRASCENDENTE.
Suponiendo que se diera en la inmanencia el correlato intencional en toda su plenitud (lo que se ha visto que es imposible), sólo se conocería la esencia de la vivencia, tanto en sus datos reales como ideales, pero nunca la esencia del objeto. NO HAY NINGÚN PUENTE EPISTEMOLÓGICO ENTRE LA VIVENCIA DEL OBJETO Y EL OBJETO DE LA VIVENCIA. De la esencia de la una no se puede pasar a la esencia del otro. En esto casualmente se basa toda la fuerza de la tesis inmanentista.
Querer franquear este paso, querer dar este tremendo SALTUS METAPHYSICUS, es traer abajo toda la argumentación formidable del conocimiento absoluto, inmanente y adecuado, en contra del conocimiento perspectivo, dudoso y trascendente.

III. Puede agregarse a estas consideraciones, una tercera derivada de la primera. Husserl, y aquellos que lo siguen de manera dogmática, no consideran que definir el conocimiento absoluto, como aquel conocimiento en que el objeto intencional es la misma intención, como aquel conocimiento en que se confunden la mención y lo mentado, lo están definiendo también como aquel conocimiento EN QUE LA NOESIS Y EL NOEMA SON UNA SOLA Y MISMA COSA, UNA EADEQUE RES. De manera, que querer adquirir un conocimiento absoluto del noe-

ma en cuando distinto de la noesis (que sería el caso del conocimiento absoluto del correlato intencional) es contradecir la propia definición[7]. En efecto, la noesis, según Husserl, es la intención, la vivencia intencional en cuanto presenta de cierta manera el objeto a la conciencia. Este es el campo fundamental de la Fenomenología. El noema es el objeto presentado. Ahora bien, en el conocimiento inmanente, hay una presentación. Hay también algo presentado. Mas sólo puede ser inmanente un conocimiento cuando lo PRESENTADO ES LO MISMO QUE LA PRESENTACIÓN, es decir, cuando la noesis tiene un Noema que corresponde a ella misma. Sólo se puede conocer absolutamente el noema, es decir, aperspectivamente, de manera que no falte NINGUNA CARACTERÍSTICA, cuando es la misma noesis. Todo noema distinto de la noesis la trasciende, es decir, pertenece a otra corriente de experiencia que ella misma, y consecuentemente, por definición, no se puede conocer de manera absoluta.

c) El origen de todas las exageraciones

Haber pretendido que la Fenomenología puede llegar a la esencia de una manera absoluta, y que las aserciones sobre el correlato intencional tienen tanta validez como las aserciones sobre la intención misma, es el origen de todas las exageraciones, tanto a favor como en contra, que se han hecho al respecto.

Debido a este convencimiento, es que Scheler, llega a su absurda teoría de un a priori en sí mismo, de un objeto a priori, aunque no sea conocido por nadie.

Debido también a esta pretensión es que los neopositivistas se burlan de la Fenomenología, y que hacen ver lo ridículo de algunas aserciones, como, por ejemplo, cunado Scheler sostiene que el siguiente juicio: una superficie no puede ser a la vez verde y roja, es un conocimiento absoluto sintético apriori. A primera vista resalta en efecto que es sólo un juicio tautológico. Este convencimiento erróneo se deriva, desde luego, de considerar los contenidos objetivo de los actos, como correspondientes al correlato intencional. La causa de esta orientación ha sido el hambre formidable de objetividad, de validez absoluta, en el conocimiento y en la Ciencia. Pero se ha querido ir demasiado lejos.

---

[7] Al valerme aquí del principio de contradicción, como argumento, no acepto lo que critico de Hartmann a saber, que para el conocimiento absoluto es inútil un criterio de verdad. Es muy distinto analizar las bases teóricas de la Fenomenología, cosa que solo se puede con el instrumental lógico corriente, a hacer un análisis fenomenológico.

A este mismo error se debe que Hartmann crea necesario un criterio de verdad para el apriori fenomenológico. Hartmann ve con razón, que hay errores y divergencias en los análisis fenomenológicos. Pero estos errores no se derivan de la falta de criterio, sino de que no se puede tener un conocimiento absoluto del correlato intencional sino sólo del acto como tal. Claro que para tener un conocimiento más o menos cierto del correlato, ya sea éste individual o esencial, se necesita de un criterio de verdad. Pero esto pasa porque dicho conocimiento ya no es, ni inmanente, ni absoluto, sino trascendente y relativo. En esta misma concepción, se ve las tremendas dificultades que entraña la tesis hartmanniana del ente ideal. El ente ideal es trascendente, es un ser en sí, que no depende de la intención conciente. Sólo puede ser conocido apriori. Pero como es trascendente necesita de un criterio. Ahora bien, ¿puede coordinarse el criterio de verdad con el conocimiento apriori?

El criterio de verdad implica relatividad, contingencia, dependencia. El conocimiento apriori es necesario, universal, absoluto. Un conocimiento que necesite de un criterio para tener validez epistemológica, ya no es apriori sino aposteriori. Y en efecto, la adecuación de algo inmanente con algo trascendente sólo puede ser aposteriori. Depende de la experiencia inductiva, pues si se establece necesariamente, se suprime la trascendencia. Sólo puede haber coincidencia necesaria, y por lo tanto apriorística, en la inmanencia más perfecta. Si la verdad de un conocimiento, es decir, la seguridad de coincidencia con el objeto representado, se deriva apriori de este mismo conocimiento, ya no se necesita de un criterio. Y si se necesita de criterio, es decir, si la seguridad de su verdad depende de un hecho no incluido en él, y que puede tanto presentarse como no presentarse, entonces el conocimiento es aposteriori.

d) El único campo posible de la investigación fenomenológica

Lo único, pues, que se puede conocer absolutamente, sin perspectividad de ninguna clase, porque se presenta adecuadamente, en una intuición pura e inmanente, es el ACTO. La vivencia intencional, es la región apropiada para el análisis fenomenológico. El acto y nada más que el acto, en su aspecto real, es decir, en su contenido concreto, en cuanto se da a la reflexión, y no en su aspecto ideal, en tanto que presenta un objeto distinto de él, es lo exclusivamente fenomenológico.

Porque el acto no presenta nunca, ni puede presentar estrictamente hablando, un objeto distinto de él. Sólo se da a la conciencia el acto. El objeto distinto, la separación real y fenomenológica entre la vivencia y lo vivido, se deriva de las mismas características del acto, de su cualidad, que impone este ingenuo e inevitable convencimiento. Esta independencia del objeto, en cuanto cualidad que presenta el acto mismo, y que no es otra cosa que la "famosa receptividad" enunciada por Kant, es el problema más terrible con el que tiene que lidiar la Teoría del conocimiento. Pero ya aquí tiene que salirse de la posición Fenomenológica. Tiene que dejar la posición inmanente, y adoptar una posición metafísica.

Es el resto de irracionalidad, de imperfección que deja todo análisis fenomenológico. La Fenomenología es incompleta. Vale sólo para la más estricta inmanencia. Nunca podrá tener ningún valor para la trascendencia. Sólo puede ayudar a enfrentar el problema, a delinearlo, a precisarlo, a dar con validez absoluta, las diversas maneras como la conciencia se opone al objeto distinto de ella. Pero el objeto opuesto, el correlato ideal, su esencia, la totalidad deja de ser, una mera Idea para el conocimiento. NUNCA SE PODRÁ TENER ABSOLUTA CERTEZA EPISTEMOLÓGICA RESPECTO DEL OBJETO TRASCENDENTE. Este es el inevitable postulado a que ha llegado la teoría del conocimiento, partiendo desde la posición cartesiana, perfeccionada y ampliada por Kant. La tesis fenomenológica, con toda su perfección de análisis, con todo su moderno y completo instrumental de trabajo, no hace sino ratificar la tradición teórico-cognoscitiva. El objeto trascendente, no en su forma, sino en su contenido objetivo, sólo se puede conocer inductivamente.

Si se acepta la primitiva tesis fenomenológica, es decir, la posibilidad de llegar al conocimiento de la esencia del objeto trascendente, de "manera absoluta", la Ciencia inductiva pierde toda importancia. Y esto es inconcebible. Para conocer la esencia de un objeto natural, hay que inducirla, hay que considerar este objeto en la mayor cantidad de perspectivas posibles, y llegar mediante una síntesis asociativa a una conclusión relativa, que siempre deje posibilidades de completación y perfeccionamiento.

La descripción de los cuerpos naturales, es la prueba más palpable de que la Fenomenología sólo sirve dentro de la más estricta inmanencia.

Así, por ejemplo, para llegar a la esencia del cloro, hay que observarlo, dejando la ponencia existencial de las percepciones. Hay que delimitar su color, hay que determinar su peso, su relación específica con otros metaloides, etc., etc. Sólo de esta manera, por inducción, se llega a su esencia, es decir, a establecer caracteres general y constantes. De la mera percepción, visual, táctil o de cualquier especie que sea, considerando esta percepción inmanentemente, no se puede llegar nunca a la esencia del cloro como tal. Se llegará a la esencia de la vivencia perceptiva del cloro, pero no a la del cloro percibido.

Para conseguir esto último hay que recurrir a la síntesis asociativa, es decir, a la inducción. La inducción puede definirse, como el procedimiento metódico para la supresión relativa de la incompleción perspectiva. Y el objeto trascendente, por la ley fenomenológicamente establecida, sólo se puede dar de esta manera. De manera, que analíticamente se deriva el principio, de que todo lo relacionado con el objeto trascendente, en cuanto se considera su contenido concreto, ha de darse de la misma manera.

El campo preciso de la investigación fenomenológica es la Conciencia, en cuanto unidad constituida por la totalidad de los actos intencionales y sus relaciones.

La Fenomenología debe ser definida, pues, como se definió al principio. Es la Ciencia descriptiva de las esencias (si se entiende por esencias lo presentado por la reflexión inmanente sobre los actos), es la Ciencia del Ser trascendental (del Ser del que no se puede dudar, en contraposición al Ser trascendente), es la Ciencia del conocimiento aperspectivo, en cuanto describe al objeto que se presenta en sus características, sin perspectiva de ninguna clase.

Al enfocar la definición, desde el punto de vista de la vivencia, hay, sin embargo, que hacer una restricción.

La Fenomenología es, desde luego, la Ciencia de las vivencias intencionales. Esta es la definición que indica el sentido de su nombre.

Pero al decir vivencia intencional, no hay que considerar el correlato ideal. La Fenomenología considera simplemente la estructura intencional, con todos los elementos reales que presenta a la reflexión. Todos los demás datos, son extra-fenomenológicos, inductivos y trascendentes. Y el objeto como tal,

el Noema en cuanto X general de las posibles determinaciones de una objetividad, es un concepto límite. El objeto como tal, no es un dato, ni fenomenológico ni extrafenomenológico, ni real, ni ideal. Es sólo un símbolo para expresar la perspectividad infinita del objeto. No puede, por lo tanto, entrar en el campo del análisis fenomenológico.

La definición de la Fenomenología, desde el punto de vista de su campo de actividad, debe, pues, ser la siguiente: LA FENOMENOLOGÍA ES LA CIENCIA DESCRIPTIVA, INMANENTE, DE LOS ACTOS, ES DECIR, DE LAS VIVENCIAS INTENCIONALES, CON TODOS SUS ELEMENTOS Y RELACIONES.

e) El límite del conocimiento absoluto

No hay que creer, sin embargo, ingenuamente, que el conocimiento que se adquiere mediante la reflexión inmanente es "realmente" absoluto. El conocimiento fenomenológico es absoluto sólo teóricamente. Esto no quiere decir que se reduzca al conocimiento trascendental, porque éste es relativo en la práctica y en teoría. Es posible conocer un objeto inmanente en todas sus características. Pero no todo el que conoce de esta manera realiza esta posibilidad. Hay siempre un límite. Este límite es doble.

I. Hay un límite derivado de la capacidad atencional del individuo que conoce. Hay individuos que tienen más atención, más luz intelectual, mayor penetración. Esto es inevitable. Es la injusta aristocracia natural, que debe ser tomada como el mínimo inevitable de injusticia en toda organización social.

   Hay hombres cuya atención es tan exigua, cuya conciencia de sí mismos es tan rudimentaria, que son "casi incapaces" de reflexionar, y de considerar un acto, prescindiendo de la aceptación ingenua de su ponencia existencial. La mayor capacidad reflexiva que poseen, se agita en el acto del darse cuenta que existen, que realizan acto. Un idiota, un débil mental, y muchos ejemplares rurales de humanidad, son incapaces de llegar al conocimiento absoluto. Si con un supremo esfuerzo, llegan a considerar intuitivamente un acto, su intuición será tan débil, que el acto se presentará borroso y vago. A pesar de todo, estas conciencias individuales, tienen la "posibilidad" de intuir de manera inmediata, todas las características del objeto inmanentemente considerado.

Pero aún las mentes dotadas de un fuerte poder atencional, tienen la amenaza de no poder intuir todo lo que hubieran podido, debido a cierto cansancio mental, producido por la actitud reflexiva, que por ser una actitud no natural, demanda un intenso esfuerzo atentivo. Las mayores dificultades, estriban sobre todo, en el análisis de la materia del acto, y cuando éste es perceptivo o imaginativo las dificultades son casi invencibles. En efecto, el material hilético presenta una inagotable riqueza de caracteres. Todos estos son intuidos a la vez. Pero para ser bien conocidos, deben ser separados cuidadosamente. Este análisis es agotador. Puede hacerse. Pero casi nadie, ni aún un ser de atención sobrehumana, podría observar en su totalidad todo lo que hay que observar en una materia perceptiva. Por supuesto que los detalles no observados en particular (puesto que, en general, sí han sido observados) tiene una importancia mínima. Pero a pesar de todo, siempre significan un resto de relatividad dentro del conocimiento absoluto, cierta vaguedad, cierta incompleción de la cual no se puede prescindir. Pero, hay que repetirlo, sólo en la práctica.

Puede darse muy bien el caso, de que haya un hombre que tenga tal poder atencional, que sea capaz de observar minuciosamente, todo el inmenso acopio de datos que le ofrece de manera completa, aperspectiva e inmanente, el acto sobre el que está reflexionando.

II. Hay también otra limitación para el conocimiento absoluto. Conocer no es sólo intuir. Para que un conocimiento sea humanamente perfecto, hay que comunicarlo.

Y sólo se puede comunicar algo por medio de Juicios. Surge de esta manera la discrepancia inevitable entre la intuición y el concepto, entre lo sensible y lo racional. Todo el mundo recuerda el famoso ejemplo de Bergson (en *La evolución creadora*), en el que compara el juicio a un mosaico que representa un objeto sensible. El objeto, no cabe duda, está bien representado. Pero se notan las suturas. Estas inevitables separaciones entre las partes del objeto, dan cierta rigidez a todo lo racional, que le impide "representar" adecuadamente a su objeto.

Es absolutamente imposible, expresar de manera perfecta, mediante juicios y raciocinios lo que se presenta de manera inmediata, con una plenitud y riqueza admirables, con una increíble profundidad de matices, en la intuición inmanentemente considerada.

El lector de un análisis Fenomenológico, debe reconstruir intuitivamente lo que describe el investigador mediante juicios, que representan intuiciones.

La descripción fenomenológica, puede compararse a la trasmisión por radio o por teléfono.

La voz del locutor (en el ejemplo la intuición del investigador) se vierte en ondas electromagnéticas (en el ejemplo los juicios y los conceptos), que no presentan nunca adecuadamente las palabras expresadas. Estas ondas son recogidas por el receptor, y transformadas de nuevo en su sonido primitivo (en el ejemplo el lector).

Pero en el caso de la Fenomenología el problema es más hondo. Pues en el caso de los aparatos mecánicos, la construcción estandarizada permite reconstruir casi exactamente las palabras emitidas. En cambio, el lector tiene una estructura individual completamente distinta del investigador. Y su poder reconstruir puede ser muy pobre o tal vez demasiado amplio. Y cuando se ve, que ni aún por los aparatos mentados puede hacerse una retroversión perfecta, pues no se puede evitar un resto de sonido metálico en la voz del que habla, se comprenderá la enorme dificultad que experimenta el lector en reconstruir mediante meros juicios las intuiciones del investigador.

Y a este problema se agrega el de la capacidad descriptiva del investigador. Hay investigadores, como Bergson, o como Scheler, por ejemplo, que tienen una capacidad casi sobrehumana para verter en juicios lo que intuyen. La riqueza de su construcción judicativa, hace posible la expresión de los más delicados matices intuitivos. Hay, en cambio, otros investigadores poco avezados desde este punto de vista (que de ningún modo significa incapacidad intelectual). Husserl, puede contarse entre ellos.

Toda investigación fenomenológica, si está hecha según los principios fundamentales de la reflexión inmanente, brinda al lector una posibilidad de conocimiento absoluto. Tiene aserciones epistemológicamente indiscutibles. Esto hace que la Fenomenología tenga la primacía epistemológica entre las Ciencias.

Pero siempre que se lea un análisis fenomenológico, hay que tener en cuenta, además de la necesaria actividad cotejadora de los enunciados con los principios, estas restricciones: la capacidad reflexiva del investigador (que varía infinitamente) su capacidad expresiva, y la propia capacidad reconstructiva.

37. SENTIDO POSITIVO DE LA FENOMENOLOGÍA

a) La Fenomenología como la más grande fundamentación de la "Actitud crítica"

La Fenomenología no tiene valor ontológico positivo. Pero si tiene un valor indirecto. Porque la Fenomenología permite criticar las posibilidades de llegar al Ser en cuanto Ser.

LA FENOMENOLOGÍA ES LA MÁS GRANDE FUNDAMENTACIÓN QUE SE HA DADO HASTA NUESTROS DÍAS DE LA "ACTITUD CRÍTICA". Este es su verdadero y genuino sentido. Y sólo podrá rendir todos los frutos que deben desprenderse de un movimiento de tal naturaleza, si se le interpreta en ESTE SENTIDO.

De las palabras del mismo Husserl, del texto de Scheler, y del uso que de ella ha hecho Hartmann, se desprende su más esencial significación.

Así, por ejemplo, Husserl, refiriéndose a la teoría de la percepción, en cuanto puede ser esclarecida fenomenológicamente, dice:

> "Sólo ellas (las diferencias descriptivas) admiten una aprehensión fenomenológica pura, eliminadora de todas las posiciones trascendentes, COMO ES LA QUE SUPONE LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO"[8].

Y refiriéndose a la falta de precisa delimitación entre la percepción externa y la percepción inmanente, afirma:

> "Ello radica en que no están suficientemente esclarecidas las fundamentales cuestiones de Psicología y de Teoría del conocimiento discutidas dentro de estos límites; lo cual es, a su vez, una consecuencia natural de la deficiencia de los análisis fenomenológicos"[9].

---

[8] Iv. V, p. 14. Dudas contra de la admisión de actos como una clase de vivencias descriptivamente fundada, p. 162.

[9] Apéndice a las *Investigaciones Lógicas*, p. 237.

Y es que Husserl, como el creador directo de la Fenomenología, vio necesariamente en ella, el único instrumento capaz de permitir una verdadera teoría de las "posibilidades de la conciencia".

Nunca ha sido el hombre más enigmático para sí mismo que en nuestro siglo. Nunca ha sido puesta en revisión la cultura humana, como se hace en nuestros días. Y nunca se ha tornado más aguda y exigente la necesidad de criticarse a sí mismo, que la que siente la humanidad en estos momentos.

El hombre, está en un punto crucial de su ruta, y su futura dirección depende de lo que piense de sí mismo.

Por eso la actitud fundamental de nuestra cultura es la "actitud crítica". Esto quiere decir que el momento cultural del siglo XX no es definitivo. Es sólo momentáneo. Porque el hombre sólo critica para crear nuevos edificios.

Pero sólo puede crear criticando. Este despertar de la Conciencia crítica que germina en el Renacimiento, llega a su plenitud en el pensamiento kantiano.

Pero con Kant no termina. Sólo llega a la plena conciencia. El siglo XX, no es como se ha creído, un siglo en que solamente se construye. Las pocas construcciones sólidas que existen, como la de Scheler o de Hartmann, son meros efluvios de la crítica de estos pensadores, son sólo luminosos anticipos de la inmensa construcción del mañana. ¡Todavía estamos en la crítica! Y se debe llevarla hasta sus últimos límites, porque sólo la ruta sin escombros permite avanzar con rapidez y seguridad.

Y esto es lo que significa la Fenomenología. Un nuevo perfeccionamiento, un nuevo paso en la "Actitud crítica". La Fenomenología da los fundamentos que Kant no pudo encontrar. En efecto, ¿con qué derecho da Kant validez epistemológica a sus conclusiones críticas?

Kant vio el problema. Y sólo pudo resolverlo en parte. Para ello ideó su teoría de la Deducción trascendental. Fundamentó toda su teoría en una prueba ab absurdo. Las categorías, según su fundamentación, son necesarias porque de otra manera sería imposible la experiencia. He aquí el núcleo de su

teoría. Pero en el fondo ésta es una fundamentación formal, analítica. Es una fundamentación demasiado exigua para el enorme edificio crítico por él construido. Mas esta es una deficiencia excusable, pues Kant es el primer crítico verdaderamente científico que haya producido la cultura humana.

Aceptando la deducción trascendental en su relativo valor, queda mucho por fundamentar. De esta manera sólo se ha fundado la tabla de las categorías.

Pero ¿los juicios sintéticos a priori, los enunciados sobre las fuentes del conocimiento, el valor regulativo de las Ideas? Todas estas aserciones kantianas que se imponen por sí mismas, quedan sin fundamentación de ninguna clase, pues no se pueden deducir. Y es que en el fondo Kant las había fundamentado sin saberlo. Las había visto basándose en el análisis inmanente. Frases como éstas: Todo conocimiento comienza con la experiencia, nuestra facultad de conocer tiene dos fuentes, una empírica y otra conceptual, etc., frases que han conservado su valor a través del tiempo, y que han sido aceptadas por casi todos los filósofos, sólo se explican en cuanto resultado de la reflexión sobre el "ACTO DEL CONOCER" que implícitamente realizó Kant.

Desde el punto de vista fenomenológico, no se necesita de una Deducción trascendental, para justificar una tabla de categorías. Sólo se necesita de la observación refleja. En efecto, si se dirige la intención, ya no hacia el objeto trascendente, posibilitado en cuanto tal por las categorías (por las formas del entendimiento) sino hacia el acto mismo del conocer, todas estas formas se presentarán en toda su claridad e importancia, ya no como formas del conocer, sino como la materia del conocimiento. Y se presentarán aperspectivamente, es decir, que serán conocidas de manera absoluta. Esto es lo que presta al edificio kantiano esa fuerza tan tremenda, que lo ha hecho imponerse a través de las centurias. Y esto es lo que ha visto Scheler con tanta profundidad cuando hace su crítica a la teoría formalista del apriori.

"De esta manera, no se trata de experiencia o no experiencia, o de lo que se llama comúnmente "presuposiciones de toda experiencia posible" (que entonces serían INEXPERIMENTABLES DESDE TODO PUNTO DE VISTA)..."

Serían inexperimentables, desde el punto de vista de la experiencia trascendente. Pero inmanentemente se dan en toda la plenitud del conocimiento absoluto.

Esto es lo que ha hecho Hartmann en su teoría del conocimiento. En lugar de fundamentar sus resultados por una deducción trascendental, deducción que es una mera prueba formal y negativa, los fundamenta por el análisis fenomenológico.

Sólo así se explica la posibilidad de los juicios sintéticos apriori, la existencia de las ideas, y la posibilidad que tiene el hombre de criticar su propio conocimiento. Pero es más. La Teoría del conocimiento es sólo una parte de la "posibilidad de criticar en general". El hombre no sólo ha puesto en revisión la Ciencia, y el conocimiento en cuanto organización lógica de contenidos objetivos, sino también su tabla de valores, su conciencia estética, y en buena cuenta todo aquello que está basado en la estructura esencial de su conciencia. La actitud crítica, como la pretendió Kant, sin llegar a realizarla como él quiso, se ha extendido a todos los campos de la cultura. La cultura íntegra se ha puesto entre signos de interrogación. Y la respuesta sólo se puede dar mediante una profunda crítica de la conciencia. Porque la cultura es una forma de conciencia. ¿Qué formas culturales son válidas, qué formas del pensamiento son erróneas, qué tablas de valores son mejores, cuáles son las posibilidades del arte futuro, cuál debe ser la naturaleza de la futura y renaciente Ontología? Todas estas preguntas sólo las puede resolver una "CRÍTICA DE LAS POSIBILIDADES DE LA CONCIENCIA EN GENERAL", y ésta sólo se puede hacer fundadamente, mediante un análisis fenomenológico de las vivencias intencionales. La Fenomenología es la justificación de la actitud crítica. Es la única forma del pensamiento filosófico que da una base racional, y de incontrovertible valor epistemológico, para la crítica de la conciencia.

Se puede definir como una crítica de la crítica. Y el mérito de la Fenomenología es que no constituye un círculo vicioso. En afecto, debido a su posición inmanentista.a la identificación del sujeto con el objeto, de la mención con lo mentado, no se presenta de nuevo el problema de una fundamentación.

El pensamiento filosófico y científico, la valoración ética y estética, la acción volitiva, necesitan de una crítica de sus posibilidades, porque todos

estos actos "pretenden" poner en contacto al sujeto con un objeto distinto de él. Para criticar estas posibilidades, para ver hasta dónde es esto cierto, y hasta dónde cumplen su intención o pretensión, hay que analizar la naturaleza de estos mismos actos. Y sólo es posible hacer esto, gracias a la reflexión fenomenológica. Pero esta reflexión no se reduce a la especie de actos por ella intuidos, es decir, a una captación del objeto trascendente. Se ha suprimido el problema de la trascendencia, y por lo tanto el problema de la posibilidad de cumplir la pretensión, que es justamente lo que se debe criticar en una Teoría general de la Conciencia. Los actos se dan a la conciencia, porque son esta misma conciencia. El sujeto los capta porque son este mismo sujeto. La posibilidad de fundamentar la crítica de los actos de conciencia, es decir, la posibilidad de criticar la crítica, no se basa en presupuestos teóricos, sino en el hecho más real que se ofrece al hombre mismo: el hecho de la reflexión, esencial a su conciencia misma. Toda crítica se deriva de la imposibilidad de probar dentro del mismo plano, la coincidencia o la no coincidencia entre la pretensión de una vivencia y el hecho real. Para verificar esta pretensión, hay que ponerse en otro plano. Este es el plano crítico. Pero este otro plano se justifica por sí mismo, porque en él no se da la separación entre la pretensión o apariencia y el hecho. Ambos son una misma y sola cosa. Lo que hace posible una crítica fenomenológica de las vivencias intencionales, es el hecho fundamental de que la conciencia "puede" y "debe" replegarse sobre sí misma. Más aún, la conciencia "es" reflexión sobre sí misma. Y la reflexión, cuya intensidad depende de la actividad atencional, no es sino la posibilidad que todo acto se presente a sí mismo de una manera perfecta, aperspectiva, no como resultado de otra operación, como resultado de cambio de plano, lo que, a su vez, necesitaría de otra justificación, sino como resultado de la actividad de la conciencia misma. El hecho de la posibilidad de la conciencia de reflexionar sobre sí misma, es el hecho más maravilloso del universo. Un hecho que tal vez nunca será explicado lógica o metafísicamente. Pero, a pesar de que no pueda ser completamente explicado, debido a su supralogicidad, no necesita ser fundamentado, es decir, demostrado, porque se da evidentemente por sí mismo.

Fundamentar es demostrar la posibilidad de un hecho. De esta manera se comprende que haya que demostrar la posibilidad de una crítica del conocimiento o de la valoración. En efecto, no se ve de manera evidente que esto sea posible. Sólo mediante una deducción trascendental (demostración nega-

tiva) o mediante un análisis fenomenológico (demostración positiva) se logra demostrar la posibilidad de esta crítica.

El defecto de la demostración negativa es que, a su vez, necesita de una demostración, pues tampoco se ve con claridad que el principio de no contradicción, que en el fondo es un principio que está siendo criticado en cuanto principio cognoscitivo, sirva por sí mismo para demostrar la posibilidad de una crítica del conocimiento y el valor necesario de sus resultados.

En cambio, la demostración positiva, es decir, la fundamentación fenomenológica, no necesita de otra demostración, porque es evidente. Lo que se ve, lo que se muestra, no necesita ser demostrado. Es absurdo dudar de la posibilidad de algo que se da, porque la dación es realidad, y lo real no puede darse si no es posible. Por esta razón, por la evidencia de la reflexión inmanente como método crítico, es que la Fenomenología debe ser tomada como el más grande instrumento que tiene el hombre entre sus manos, para la crítica de su propia conciencia. Y esto en el fondo significa que la esencia de la conciencia es poderse criticar. La Fenomenología no significa más que esto. Conciencia es posibilidad de ver lo que se hace, sin necesidad de recurrir a métodos forzados ni artificiales. Conciencia es verse sin necesidad de espejo. Es por las razones expuestas que esta visión no necesita de fundamentación alguna. Porque la fundamentación se halla en su propia existencia. Este es el más genuino sentido de la Fenomenología: la mayor comprensión a que ha llegado el hombre de su propia conciencia, y la posibilidad infinita que tiene de criticarla.

b) Significación secundaria de la Fenomenología

De esta manera, por ser la Fenomenología la más profunda y genuina fundamentación de toda posibilidad de criticar la Conciencia, vuelve a tener importancia respecto de las Ciencias trascendentes. Pero no tiene importancia constitutiva, como pretende Husserl. Tiene SOLAMENTE UNA IMPORTANCIA FORMAL.

La Fenomenología, al hacer genéricamente posible una crítica de las posibilidades de la Conciencia, permite específicamente, criticar la posibilidad de las diversas disciplinas científicas trascendentes. La constitución de una Ciencia, para tener sólido fundamento, debe ser criticada. La Fenomenología

permite hacer esta crítica, porque el análisis inmanente, brinda la intuición material de las diversas estructuras que permiten la constitución de toda Ciencia.

Gracias a este análisis, puede establecerse cuál es la fuerza epistemológica de una Ciencia, qué grado de irracionalidad encierra en sus postulados, cuál es su fuerza de penetración objetiva, etc. Y sólo de esta manera puede una Ciencia hacer verdaderos progresos. Pero, eso sí, hay que tener siempre en cuenta que la Fenomenología sólo se relaciona con las Ciencias trascendentes de esta manera. Es imprescindible, pero nada más que formalmente. Sin el análisis fenomenológico no se puede criticar una Ciencia. sólo mediante la reflexión inmanente, puede conseguirse una intuición de la estructura y de las posibilidades de ella. Pero la Fenomenología no da nunca una visión del contenido concreto de la Ciencia. Mediante la intuición inmanente no se llega a la esencia de los objetos estudiados por dicha Ciencia. Los objetivos trascendentes, por el hecho mismo de ser trascendentes, y de no darse nunca completamente en el acto, pues en éste sólo se da la materia, siendo el contenido objetivo distinto de ella, se dan siempre perspectivamente. Y por lo tanto sólo se les puede conocer de manera sintético-asociativa. Pretender toda otra clase de conocimiento del contenido objetivo trascendente, es desconocer los principios básicos de la misma Fenomenología, y por lo tanto los datos más elementales de toda crítica.

La Fenomenología es esencial para la constitución de las Ciencias. Pero es sólo la primera etapa. La segunda etapa es siempre extrafenomenológica y se basa en la observación ponente de la experiencia.

Pero esta conclusión, si bien despoja a la Fenomenología de su misterioso halo platónico y místico que tanto daño le ha hecho, y que es causa de tantos errores en el pensamiento contemporáneo, no le quita su verdadera importancia. Ciencias como la Ontología son absolutamente imposibles sin una crítica del conocimiento. Mediante la reflexión fenomenológica no se llegará nunca a determinar a priori la esencia del ente en cuanto ente, pero, en cambio, se podrá establecer precisamente, qué cosa puede conocerse del ente en cuanto ente, y qué valor tiene este conocimiento. Lo mismo puede decirse de la Axiología y de todas las Ciencias culturales basadas en ella. Fenomenológicamente no se llega al valor como tal, pues en el acto sólo se da la materia de valor, es decir, un aspecto de la perspectividad con que se presenta el valor a la conciencia. Pero si no se hace un profundo análisis de

la valoración, será imposible establecer la actitud ética o estética del hombre ante el valor. Y esto sólo se consigue gracias a todas las Ciencias particulares. Este es el verdadero sentido de la Fenomenología: ser un instrumento de crítica general y especial. Gracias al conocimiento reflexivo logrado por la reducción fenomenológica, es posible realizar la exigencia que el siglo ha impuesto al hombre: revisar las bases de su cultura, mediante una crítica de las posibilidades de su conciencia. La Fenomenología es el instrumento más poderoso con que ha contado el hombre para criticar su propia conciencia en todas sus modalidades, delineando de este modo los linderos de su futura actividad cultural.

Abril de 1941.

HUSSERL, PRECURSOR DE LA REVOLUCIÓN LÓGICA

1. Un libro fundamental

Uno de los trabajos menos citados de Husserl es su *Lógica formal y lógica trascendental*[1]. En este libro, Husserl sostiene dos tesis fundamentales: 1) La lógica formal es lo mismo que la ontología formal; 2) La teoría de los conjuntos (teoría de las multiplicidades) es lo mismo que la Lógica formal.

Quedan, así, identificadas la lógica, la ontología y la teoría de los conjuntos en su forma más general[2].

Esta concepción es revolucionaria respecto de la *lógica clásica*. Pero, en cierto sentido es un retorno a la *lógica tradicional*[3] pues, para los griegos la

---

1 Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, IDIF, UNAM, 1980.

2 En las *Investigaciones Lógicas* Husserl dice, equivocadamente, que la lógica y la teoría de las multiplicidades están íntimamente unidas, pero no desarolla el tema (*Logische Untersuchungen*, pp. 222, 249, Max Niemeyer, Halle, 1928) y en las *Ideen* avanza mucho más en el tema de la identidad entre la lógica y la ontología (*Ideen*, Erstes Buch, pp. 40, 141). Pero no está aun seguro de esta identificación. Así, nos dice: "Die formale Logik und Ontologie Können wir also –scheint es– nicht ausschalten" (ibid., p. 141).

3 Por "lógica clásica" se entiende, en los círculos especializados, la lógica tal cual es expuesta en la monumental obra *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead. Hay muchas maneras de desarrollar esta lógica, algunas de ellas muy diferentes en apariencia, pero la igualdad de las teorías queda establecida por el hecho de que, en todas ellas, se puede derivar el mismo número de teoremas.

Por *lógica tradicional* se entiende, en los círculos mencionados, toda lógica desde los griegos hasta antes de la publicación, en 1837, de los libros de Boole y de De Morgan. Hasta fines del siglo pasado y en los primeros años del presente, la obra lógica de Leibniz era desconocida

lógica tuvo siempre dos vertientes: una lógica y otra ontológica. La interpretación heideggeriana, que reduce la vertiente lógica a la ontológica, es un sobredimensionamiento de perspectiva. Trabajos vertebrales de Tarán, y de Gómez Lobo[4] muestran que el pensamiento de Parménides es, aunque debido al enorme influjo de Heidegger parezca casi una herejía decirlo, un largo proceso deductivo. En este proceso Parménides expresa y utiliza inferencialmente los tres principios básicos que han dominado durante más de dos milenios la lógica y la filosofía occidentales: el principio de identidad, el del tercio excluido y el de no contradicción[5].

Es importante señalar que la *lógica clásica* no sólo no se opone a la *tradicional* sino que la incluye casi en su totalidad, lo mismo que los sistemas de Boole y De Morgan. Decimos "casi en su totalidad" porque no incluye la lógica modal desarrolladas por Aristóteles y Boecio. Pero la lógica modal no es sino una explicitación del concepto de *necesidad deductiva* que ha sido la columna vertebral tanto de la lógica tradicional como de la clásica.

2. Lógica clásica y lógica dialéctica

A partir de Kant, cuya lógica formal es totalmente parmenideana, la dialéctica comienza a despertar nuevas ideas lógicas. Fichte, Schelling y Hegel, desarrollan sus respectivos sistemas sobre la base de una dialéctica que, además de lógica, es, también, ontológica. Hay muchas diferencias conceptuales en los tres sistemas pero la dialéctica, con su principio triádico, es el fundamento metodológico que permite considerarlos como distintas especies de un mismo género. Luego, a partir de Marx y, sobre todo, de Engels, la dialéctica hegeliana, muy simplificada, comienza a aplicarse como fundamentación de la praxis política.

---

en casi su totalidad. Hoy se sabe que, de manera por completo independiente, descubrió notables y numerosos aspectos de la lógica clásica y que vio con asombrosa nitidez la importancia de los lenguajes formales para desarrollar la lógica y la matemática de manera deductiva.

[4] Tarán L., *Parménides*, Princeton, New Jersey, 1965; Gómez-Lobo, A., *Parménides*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1985.

[5] Estos principios se utilizan de manera explícita en el poema. Platón los enuncia de modo más riguroso, y Aristóteles les da la forma con que han llegado a nuestros días.

Pero, al hacer esto, los dialécticos marxistas desembocan en una situación insostenible. Según un famoso teorema de la lógica clásica, enunciado ya por Duns Escoto, de dos proposiciones contradictorias se puede deducir cualquier consecuencia (es decir, cualquier proposición dentro del lenguaje en que se está desarrollando la teoría). Esto permite a los lógicos clásicos hacer objeciones muy fuertes a los "dialécticos". El escollo de la dialéctica hegeliano-marxista es que no responde a las exigencias de rigor del pensamiento lógico clásico y, en general, de la epistemología y de la filosofía del conocimiento tal como se consideran en la actualidad.

Se creyó, así, que la lógica clásica, era la única posible, que había alcanzado el *summun* de la perfección y que partiendo de ella, podía desarrollarse toda la matemática helénico-occidental. De acuerdo a las tesis de Frege Russell, la matemática puede derivarse de la lógica si se parte de una lógica de segundo orden. Mas, para hacer esto, debe reconocerse que las propiedades y los atributos, tienen una existencia ideal, en sentido platónico. Lógicos tan radicalmente nominalistas y pragmatistas, como Quine, tienen que reconocer, a regañadientes, que son platónicos.

Por otra parte, se demuestra que sin un axioma de la infinitud, que enuncie que *existe* por lo menos un conjunto *actualmente* infinito, es imposible desarrollar el análisis y las demás ramas de la matemática relacionadas con él como la teoría clásica de los conjuntos y la topología.

Vemos, por lo expuesto, que el retorno husserliano a la lógica ontológica, aunque da la impresión de ser un paso hacia atrás, es lo contrario. Es un avance extraordinario porque, gracias a la lógica, se puede conocer la ontología universal, es decir la ontología que abarca todas las ontologías regionales.

3. Lógica universal y lógicas internas

Pero lo más importante de todo es que la *teoría de los conjuntos coincide con la ontología formal*. Por esta razón, dicha teoría es la base de toda la matemática. Todos los conceptos matemáticos pueden definirse mediante el concepto de pertenencia a un conjunto. Y todas las matemáticas numérica, álgebra, análisis, topología, etc., son derivables como subteorías de la teoría de los conjuntos. En cuanto a la geometría euclideana, Hilbert prueba que si se demuestra que al análisis es consistente, también lo es aquella.

Ahora bien, las relaciones entre la lógica y la matemática, hacia fines de los años cincuenta, se van haciendo cada vez más complicadas y difíciles de comprender. De un lado, surgen los teoremas de limitación (incompleción, indecidibilidad, no categoricidad) de las teorías formales suficientemente poderosas como para desarrollar la aritmética clásica. De otro lado, surgen problemas de rigor conceptual. De ello resulta que la concepción clásica de las matemáticas, a saber, que éstas son extensionales y nada más que extensionales, comienza a debilitarse. No se ve con claridad el significado de las funciones continuas cuando, mediante ellas, se intenta describir el *dinamismo* de las variables físicas. Debido a este hecho y a problemas muy profundos de la topología algebraica, surge una nueva rama de la matemática llamada *teoría de las categorías.* Sus creadores son Mac Lane y Eilenberg. Pero en un principio no se comprende bien su inmensa potencialidad para estudiar los sistemas formales. Corresponde a Lawvere y, en proporción menor a Tierny, el mérito de haber mostrado que toda la teoría de los conjuntos puede desarrollarse mediante la teoría de las categorías. Pero, además, se puede desarrollar toda la lógica clásica. Este desarrollo se hace mediante el concepto de *topos* que es un tipo especial de categoría, y que constituye una generalización del concepto de conjunto que era considerado, en la época, como el más general de los conceptos matemáticos[6].

Mediante la teoría de los *topoi* Lawvere prueba que no sólo se puede desarrollar la lógica clásica sino que a cada universo matemático diferente, corresponde una lógica diferente. O mejor, que cada lógica es la lógica de una multiplicidad de ontologías, con ciertos rasgos comunes; que estas ontologías pueden diferenciarse mucho en el detalle, pero se estructuran por medio del principio antifásico y otros principios claves. Lawvere prueba que la lógica absolutamente general de los *topoi* es la lógica intuicionista, de la cual la lógica clásica es, formalmente, una especie. La lógica que corresponde a la estructuración general de un *topos*, se denomina "lógica interna" o "lógica natural" de dicho *topos*. Cada *topos*, así, tiene su lógica interna. Algunos *topoi* que parecen muy semejantes entre sí pueden tener, sin embargo, una lógica

[6] La teoría de las categorías no tiene nada que ver con las categorías aristotélicas o kantianas. Sobre la teoría de las categorías como teoría fundamentadora de toda la matemática, ver Marquis, *Category Theory and the foundation of mathematics*. Este ensayo me fue gentilmente remitido por el profesor Marquis antes de su publicación.

interna muy diferente. Por ejemplo, la lógica de la categoría de acción monoidal (que es un *topos*) es bivalente como la clásica, pero no es clásica, es decir, no coincide en, lo esencial, con la lógica clásica que es booleana.

Pero el resultado más espectacular de la nueva lógica categorial, es que la *lógica interna clásica de los conjuntos, es la lógica clásica.* Esto permite comprender por qué los matemáticos aplican esta lógica sin dudar de ella, con la mayor naturalidad. En cambio los filósofos, salvo algunos de tradición empirista y pragmatista, nunca pudieron tragársela, por la simple razón de que no es relevante (es decir, que permite derivar conclusiones que no tienen ninguna relación con las premisas de las cuales se derivaron).

Lawvere demuestra que, sin la lógica clásica, no puede desarrollarse de manera cabal la disciplina que los matemáticos profesionales llaman "teoría de los conjuntos". En consecuencia, con la sola excepción de la aritmética clásica, tampoco puede desarrollarse las teorías de la matemática numérica. Gracias a la lógica clásica, todas las teorías numéricas resultan subteorías de la teoría de los conjuntos.

4. La concepción husserliana de la lógica

Husserl, al identificar la teoría de los conjuntos con la ontología formal, y al proponer la tesis de que la lógica es equivalente a la ontología formal, es, sin duda, el descubridor del concepto de *lógica interna.* Es el primer filósofo de Occidente en darse cuenta de la profunda relación existente entre la lógica, la ontología y la teoría de los conjuntos.

La lógica en cuanto ontología formal se ha desarrollado, en la última década, de manera impresionante. Los trabajos de Lawvere, de Reyes, de Marta Bunge, Kock, Fourman y de otros, han mostrado que la teoría de las categorías tiene un impacto decisivo sobre la filosofía. Los últimos trabajos de Lawvere, apuntan hacia una rigorización de la filosofía por medio de la lógica categorial y la teoría de los *topoi.* Hace un par de lustros que desarrolló una teoría revolucionaria sobre los conceptos de espacio, cantidad y cualidad. Y poco después, mostró que, sin violar el principio de no contradicción, mediante la aplicación del concepto de *adjunción* (*grosso modo*: una transformación recíproca entre las evaluación de dos categorías) puede desarrollarse la lógica

dialéctica. En el Congreso realizado en Como, en 1991, sobre Teoría de las Categorías, en su discurso de apertura, *Algunos pensamientos sobre el futuro de la teoría de las categorías*, dice: "La unidad e identidad de los opuestos, la relación de la *Aufhebung* entre dos de ellos, da una unidad: este es el segundo sendero filosófico que proponemos como guía...". En una palabra: la lógica y la ontología se han transformado radicalmente. Día a día se descubren nuevas relaciones entre ellas, relaciones que hacen posible vigorizar los más profundos y básicos conceptos filosóficos. El pionero de esta grandiosa evolución de la filosofía es Edmund Husserl.

5. La lógica trascendental

Habría sido demasiado largo exponer en el presente texto la relación fundamentante entre la lógica formal y la lógica trascendental. Sin embargo, no está demás señalar brevemente algunos aspectos importantes de esta relación.

Husserl, al analizarla, nos dice que hay una lógica objetiva (la ontología formal o, lo que es equivalente, la teoría de las multiplicidades), y una lógica subjetiva: la lógica trascendental fundamentadora de toda lógica posible.

En este aspecto del actual desarrollo de la filosofía y de la matemática de la lógica, Husserl resulta, también pionero. Uno de los temas que más se están profundizando en la actualidad, es el de la relación entre ambos tipos de lógica. Desde luego, los resultados a los que se están llegando no coinciden de manera completa con los de Husserl. Pero la idea es la misma. Husserl, en 1929, señala nuevamente el camino.

Contemplada la creación lógica de Husserl, desde nuestra actual perspectiva se descubren, como era inevitable, algunas limitaciones. Así, aunque ya Brouwer había publicado su famosa tesis sobre la no confiabilidad del *tertium*, Heyting no había publicado aún su elaboración de la lógica correspondiente al desarrollo constructivo de la matemática. Y mucho menos Newton da Costa había publicado su revolucionario sistema de lógica de los sistemas inconsistentes. Husserl no podía, por eso, darse cuenta de que al lado de la lógica clásica pueden existir otros tipos de lógica como las paracompletas y las paraconsistentes.

Husserl estaba totalmente inserto en la lógica tradicional. Aunque conocía a fondo la lógica matemática publicada antes que él mismo diera a conocer su *Filosofía de la aritmética*, no podía preveer las vías futuras que habría de asumir la lógica pues, Boole, De Morgan, Peano y Schröder, estaban todos enmarcados dentro de los más puros cánones de la lógica tradicional y clásica. Pero ninguno de ellos entrevió, como Husserl, la importancia de la lógica para la investigación y desarrollo de la "*Erste Philosophie*"[7].

[7] Este dominio es innegable. Hay sin embargo, algunos brotes rebeldes. Heráclito que es considerado por muchos lógicos y numerosos filósofos como el primer pensador dialéctico, tiene importantes tesis que se refieren directamente al λόγος del universo, a la ley que es siempre la misma (ver fragmentos 1, 2, 23, 30, 41, *et alia*). No cabe duda que Heráclito cree que el fluir (ῥεῖν), nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, puede conocerse a través de regularidades relacionales que pueden descubrirse en las fluencias que constituyen el universo.

El pensamiento dialéctico (en sentido hegeliano) se encuentra en los textos de Nicolás de Cusa. Tal vez, en algunos textos de los teólogos voluntaristas medioevales (no podemos hacer, al respecto, afirmaciones pues no hemos profundizado en el tema). En todo caso, puede decirse que la filosofía dialéctica "more hegeliano" es una vía menor de la lógica helénico-occidental. Se mantiene como un pequeño afluente del grandioso río de la lógica tradicional y clásica.

Deslindar todos los aspectos de la lógica griega de corte parmideano no es, empero, nada fácil. En Platón se encuentran textos muy importantes en que no sólo no se respetan los tres principios tradicionales sino en los que, incluso, se encuentran nítidos planteamientos de lógica difusa (Peña, *El ser y su ente*, Universidad de León, 1985). Y los académicos que pretenden ser sus continuadores, sólo aceptan verdades probables. Pero el rechazo pleno de los tres principios se encuentran en los *topoi* de Enesidemo y Agrippa que se explican de manera detallada en los libros de Sextus Empiricus, la principal fuente para el estudio del escepticismo griego.

Tomo 1°
de las
Obras esenciales
de Francisco Miró Quesada Cantuarias

se terminó de imprimir en el mes de abril del 2008
en los talleres de Editorial e Imprenta WARI S.A.C. (RUC 20511450200)
Jr. Jorge Chávez 1059 - Breña, Telefax: 4249693 Lima 5, Perú